Kirkko, papisto ja yhteiskunta 1600–1800

Toimittanut

ELLA VIITANIEMI

SKS

Kirkko, papisto ja yhteiskunta 1600–1800

Kirkko, papisto ja yhteiskunta 1600–1800

Toimittanut
ELLA VIITANIEMI

SUOMALAISEN KIRJALLISUUDEN SEURA • HELSINKI • 2023

VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

Inscribed on
the National Register
Memory of the World

HISTORIALLISIA TUTKIMUKSIA 289

Teos on Suomen Historiallisen Seuran nimeämien asiantuntijoiden tarkastama.

SKS:n julkaisujen kokoelma kuuluu Unescon kansalliseen Maailman muisti -rekisteriin.

Sarja-asu: Timo Numminen
Kannen toteutus: Eija Hukka
Taitto: Maija Räisänen
EPUB: Tero Salmén

ISBN 978-951-858-605-3 (nid.)
ISBN 978-951-858-606-0 EPUB)
ISBN 978-951-858-607-7 (PDF)

ISSN 0073-2559 (nid.)
ISSN 2670-3866 (verkkojulkaisut)

DOI https://doi.org/10.21435/ht.289

Teos on avoimesti saatavissa osoitteessa
https://doi.org/10.21435/ht.289
tai lukemalla tämä QR-koodi mobiililaitteella.

TEHTY SUOMESSA
PRODUCERAD I FINLAND

Hansaprint Oy, Turenki 2023

Sisällys

III Kirkko vuorovaikutuksen, tiedon ja politiikan areenana

https://doi.org/10.21435/ht.289

Esipuhe

Käsillä oleva teos on saanut alkunsa keväällä 2019, kun olin vierailevana tutkijana Åbo Akademissa historian oppiaineen tutkijayhteisössä. Työskentelin tuolloin Koneen Säätiön rahoittaman postdoc-tutkimushankkeeni parissa. Pohjoismaiden historian professori Johanna Ilmakunnaan ehdotuksesta järjestin tutkijavierailuni aikana seminaarin. Koska tutkimusteemani ovat kiertyneet pitkälti kirkon ja papiston toimijuuteen kiinteänä osana varhaismodernia yhteiskuntaa, valikoitui se myös seminaarin kantavaksi teemaksi. Kutsuin paikalle tutkijoita, joiden tutkimusteemat koskettivat tavalla tai toisella myös kirkkoa ja papistoa ja jotka työskentelivät kirkon tai sen piirissä tuotetun kirjallisen lähdemateriaalin, taiteen tai arkkitehtuurin parissa. Seminaaripäivästä tuli erittäin antoisa, ja se osoitti, miten monipuolista yhteiskuntahistoriallista tutkimusta kirkkoon ja papistoon liittyen Suomessa tehdään. Samana päivänä päätimme, että aiheesta on tehtävä myös kirja, jossa tämän kentän viimeaikaista tutkimusta tuodaan kootusti esille.

Kiitän lämpimästi kaikkia kirjoittajia ja tähän kirjaprojektiin osallistuneita erinomaisesta asiantuntijuudesta ja yhteistyöstä. Miia Kuha, Antti Räihä, Sofia Kotilainen, Panu Savolainen, Liisa Seppänen, Ilari Aalto, Laura Laine, Tiina Miettinen, Leena Elina Valkeapää, Raisa Maria Toivo, Britt-Marie ja Nils Erik Villstrand, Joonas Tammela sekä Lauri Viinikkala ovat tehneet kukin omalla osuudellaan kirjasta monipuolisen ja laadukkaan tieteellisen teoksen. Kiitän Jyri Rosendahlia, joka toimi tutkimuskeskus Triviumissa yliopistoharjoittelijana ja teki arvokasta työtä

https://doi.org/10.21435/ht.289

yhtenäistämällä kirjan lukujen yleisilmettä. Olen myös erittäin kiitollinen tuesta ja neuvoista, joita professorit Johanna Ilmakunnas ja Raisa Maria Toivo ovat kirjan toimitustyöhön antaneet. Lisäksi kiitän Koneen Säätiötä, sillä ilman sen myöntämää tutkimusrahoitusta tätä kirjaa ei olisi tehty.

Kiitän myös Suomen Historiallisen Seuran julkaisuvaliokuntaa sekä sen asettamia vertaisarvioitsijoita tärkeästä ja rakentavasta palautteesta.

Tampereella 30.11.2022
Ella Viitaniemi

https://doi.org/10.21435/ht.289

Johdanto

Kirkonmäellä – osana yhteiskuntaa

Ella Viitaniemi
https://orcid.org/0000-0003-0211-6878

Kirkon ja papiston asemaa varhaismodernissa yhteiskunnassa pidetään yleisesti tärkeänä. Kuten useat historiantutkijat vuosikymmenien ajan ovat todenneet, kirkon ja kehittyvän valtion valtarakeenteet ja ideologiat tukivat läheisesti toisiaan. Lähemmin tarkasteltuna kirkon ja papiston yhteiskunnallisessa roolissa varhaismodernina aikana on kuitenkin kyse laajemmasta ilmiöstä kuin pelkästään valtarakenteiden ja ideologioiden tarkasteleminen antaa ymmärtää. Kirkko loi, toimi osana sekä ylläpiti ylirajallista, valtakunnallista ja paikallista yhteisöä, rakenteita ja kulttuuria, jotka yhdistivät ihmisiä säädyistä ja sukupuolesta huolimatta. Kirkko oli hengellinen, hallinnollinen ja sosiaalinen instituutio ja kokemusympäristö, jonka tehtäväkenttä ja merkitykset muokkaantuivat ja lomittuivat yhteiskunnan kehityksen, tarpeiden ja vaatimusten kanssa. Tässä kirjassa tutkitaan – useista eri näkökulmista – millaisilla eri tavoilla ja miksi kirkko ja papisto kietoutuivat yhteen ja lomittuivat merkittäväksi osaksi varhaismodernia yhteiskuntaa.[1]

Teoksen näkökulma on yhteiskuntahistoriallinen, eli kirjassa tarkastellaan kirkkoa ja papistoa tiiviinä osana yhteiskuntaa, yhteisöjä ja ihmisiä, jotka elivät nykyisen Suomen alueella varhaismodernina aikana. Aihepiiriä tarkastellaan kolmen käsitteellistävän teeman pohjalta, jotka

https://doi.org/10.21435/ht.289

ovat (1) papisto ja perhe yhteisön osana, (2) kirkko yhteisesti rakennettuna tilana sekä (3) kirkko vuorovaikutuksen, tiedon ja politiikan areenana. Kirja myös etenee näiden teemojen ja näkökulmien mukaan pikemmin kuin kronologisesti. Teos painottuu tutkimuksellisesti 1600- ja 1800-lukujen väliseen aikaan, mutta monet kirkkoon ja papistoon liittyvistä ilmiöistä ovat huomattavasti vanhempia, ja osa taas ulottuu nykypäiviin saakka, joten artikkeleissa liikutaan myös tämän aikarajauksen ulkopuolelle.

Kirkkoa käsitellään tässä teoksessa sekä hallinnollisena instituutiona että sosiaalisena tilana ja kulttuurillisena rakenteena. Kirkon opillisiin kehityskaariin ei tässä kirjassa paneuduta, vaan painopiste on kirkon yhteiskunnallisessa merkityksessä. Kirkko sinänsä ymmärretään tässä teoksessa yhtäältä ylirajallisena ja läntistä kristikuntaa yhdistävänä, mutta myös vahvasti valtakunnallisena ja paikallisena instituutiona, tilana ja rakenteena. Kirkolla oli yhteiskunnassa oma institutionalisoitu paikkansa, ja sen toimintaa ja oikeuksia määriteltiin laeilla (kirkkolaki 1686, valtakunnanlaki 1734) sekä kuninkaallisen majesteetin antamilla asetuksilla. Kirkolla oli oma arkkipiispan johtama hallinto-organisaationsa, joka toimi kuninkaallisen majesteetin alaisuudessa ja yhteistyössä kruununhallinnon kanssa. Vastaavasti papisto ymmärretään tässä teoksessa kirkon palveluksessa toimivana, papin tehtävään koulutettuna ja asetettuna ammattiryhmänä, omana erillisenä säätynä sekä heidän perheidensä muodostamana sosiaalisena verkostona.

Suuntaviivoja kirkon ja papiston toiminnasta ja merkityksestä varhaismodernissa yhteiskunnassa

Kirkko oli usein varhaismodernin maaseudun ainoa julkinen rakennus ja yhteisön yhteinen tila. Kirkko oli pitäjän erityinen tunnusmerkki, sillä täsmälleen kahta samanlaista ei ollut, vaan jokainen kirkkorakennus oli ainutlaatuinen yksilö. Korkea kirkontorni hallitsi pitäjien maisemaa varhaismodernina aikana, ja sen ääni kiiri kauaksi. Kirkko oli sijoitettu yleensä keskeiselle korkealle paikalle, hyvien kulkuväylien eli kesä- ja talviteiden sekä vesistöjen äärelle, tai siten että se oli näkyvissä ja saavu-

https://doi.org/10.21435/ht.289

tettavissa mereltä päin tullessa. Kirkon ympäristö oli avointa tilaa, sillä puut karsittiin eikä lähelle saanut rakentaa asuinrakennuksia tulipalovaaran takia. Seurakuntalaisten piti näyttäytyä kirkossa, ei aivan joka sunnuntai, mutta ainakin keskeisinä juhlapyhinä ja ehtoollista nauttien. Tuolloin suurimpien pitäjien kirkonmäet täyttyivät kymmenistä, jopa sadoista, hevosista ja muutamasta tuhannesta sanankuulijasta. Kauimmaiset asujat tulivat kirkonkylään jo edellisenä päivänä, ja he majoittuivat yön yli majapaikoissa tai kirkkotallien ylisillä.[2]

Kirkossa pitäjän väki koki olevansa osa jotakin suurempaa. Kylissä tai kauempana asutuksesta elävä talonpoikaisväestö sai kokemuksen kuulumisesta niin kristikuntaan kuin Ruotsin valtakuntaankin. Kirkko oli kokemusympäristö, joka erosi yksinkertaisesta talonpoikaisarjesta ja loi osaltaan siitä erottuvan pyhän tilan kokemuksen. Kirkko rakennuksena erosi pimeistä ja matalista talonpoikaisrakennuksista, sillä suuremmat ikkunat ja kynttilät toivat valoa. Suomalaisten rakennusmestareiden oma kauneuden taju tallentui kirkkojen ja kellotapuleiden muotoihin ja mittasuhteisiin. Kirkollinen esineistö ja arkkitehtuuri toivat häivähdyksen eurooppalaisista tyylisuunnista ja materiaalisesta kulttuurista, jopa tavallisten ihmisten ulottumattomissa olevasta ylellisyydestä, usein suodatettuina paikallisten mestareiden käsien kautta. Kauimmaisissa ja vaatimattomimmissakin kappeleissa oli ainakin jonkinlainen alttaritaulu, kynttilöitä ja ehtoollisastiat. Suurissa pitäjissä oli kynttiläkruunuja ja -jalkoja, lampetteja, maalauksia, sukuvaakunoita ja muita lahjoitettuja esineitä runsaasti. Papiston saarnojen ja maalausten kautta Raamatun tarinat veivät ajatukset eteläisiin maihin ja kaukaisiin aikoihin. Eksoottiset eläimet ja kasvit kiehtoivat kirkkoväen mielikuvitusta samoin kuin helvetin liekit ja taivaan ilot.[3]

Kirkko oli yhtä aikaa pyhä ja fyysinen tila, jossa uskoa harjoitettiin yhdessä papin johdolla. Kuitenkin usko tuli ulottaa myös pyhäpäivien ja kirkkorakennuksen ulkopuolelle, arjen keskelle. Tämä kuitenkin aiheutti ristiriitoja, sillä vaikka kirkko kehotti järjestämään esimerkiksi kylärukouksia ja kotitalouden kesken hartaushetkiä, ei eletty usko saanut kirkon virallisen kannan mukaan ylittää kirkon asettamia fyysisiä ja hengellisiä rajoja (herätysliikkeet) tai sekoittua muihin uskomuksiin ja saada epätoivottuja muotoja (taikausko).[4]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Pitäjänväen tuli kirkkolain mukaan istua kirkossa tarkoin laaditussa penkkijärjestyksessä, joka osoitti henkilön sosiaalisen statuksen, sukupuolen ja usein myös asuinpaikan. Pitäjän säätyläiset, kartanoiden ja suurten tilojen omistajat ja tilanhaltijat istuivat etuosassa, upseeristo rankijärjestyksessä. Heidän jälkeensä talonpoikaisväestö oli sijoitettu kylittäin ja taloittain, naiset keskikäytävän vasemmalle ja miehet oikealle puolelle. Talojen nuorempi väki, palkolliset ja tilattomat ahtautuivat kirkon takaosiin ja lehtereille. Myös käytävillä ja seinustoilla yleensä seistiin, kun penkkitila loppui. Kirkon ovet saattoivat olla myös auki, ja jotkut livahtivat ulos kesken pitkän jumalanpalveluksen aiheuttaen pahennusta kirkonvanhemmissa. Toisaalta sunnuntaijumalanpalvelukset olivat myös tapahtumia, joissa koko pitäjän nuoriso kohtasi toisensa ja jotka antoivat tietyissä puitteissa mahdollisuuden tutustumiseen ja yhteisen ajan viettoon.[5]

Kirkko pyrki hallitsemaan varhaismodernin yhteiskunnan moraalia, sillä kirkolla oli tähän toimintaan myös oma motivaatio eli katekismuksessa ilmaistu kristillinen ihanne. Kruunulle kirkon tuoma moraaliopetus oli kullan arvoista, sillä se loi ja ylläpiti osaltaan yhteiskuntarauhaa ja järjestystä. Lainsäädäntöön haettiin tukea raamatullisista periaatteista ja papisto painotti saarnatuoleista kristillistä käytösnormistoa, jota vielä alleviivattiin kirkkoneuvoston langettamilla häpeärangaistuksilla, esimerkiksi avioliitonulkopuoliseen suhteeseen langenneille, varkaille ja pyhäpäivinä juopuneille. Vastaavasti kruunu takasi kirkon edustaman uskonnon aseman lainsäädännöllään, kun jumalanpilkasta, noituudesta, harhaopista sekä kirkon ulkopuolisten hengellisten tilaisuuksien järjestämisestä langetettiin ankaria maallisia rangaistuksia.[6]

Kirkko onnistui myös luomaan ja sopeuttamaan yhteiskunnan ajankäytön raamit. Elämä jakaantui arkeen ja työpäiviin, pyhään ja lepopäiviin. Kirkkovuosi ja maatalouden vuodenkierto lomittuivat yhteen ihmisten maailmakuvassa ja kokemusympäristössä, ja keskiajalla pyhimysten mukaan nimitetyt päivät jäivät elämään kansanomaisina merkkipäivinä, jotka rytmittivät maatalousyhteiskunnan toimia ja töitä, ja muistuttivat talonpoikaisyhteisöä eri työvaiheiden ja kausien alkamisista ja päättymisisistä.[7] Pakollisten pyhäpäivien viettäminen antoi hierarkkisessa sääty-yhteiskunnassa kaikille jonkinlaisen mahdollisuuden lepoon ja

https://doi.org/10.21435/ht.289

virkistäytymiseen ankaran fyysisen työnteon vastapainona.[8] Keskiajalta periytyvien pyhäpäivien määrä oli huomattava, ja osa niistä ajoittui aina keskelle viikkoa, mikä kuitenkin aiheutti myös työviikkojen keskeytyksiä ja velvoitti useampiin kirkossa käynteihin. Pyhäpäivien määrää pyrittiin vähentämään jo reformaatiosta lähtien. Erityisen otollinen hetki uudistukselle tuli, kun valtiopäivät päätti vuonna 1753 vaihtaa kalenterijärjestelmää. Tuolloin karsittiin useita ylimääräisiksi katsottuja arkipäiviin osuvia pyhäpäiviä siirtämällä niitä seuraaville sunnuntaille. Tätä uudistustyötä jatkettiin kustavilaisena aikana.[9]

Varhaismoderniin seurakuntayhteisöön liityttiin ja sieltä lähdettiin yhteisön silmien alla. Siitä vapaaehtoinen irtautuminen tai pakotettu erottaminen oli kauhistus ja rangaistus, jolla esivalta pelotteli ja jota kukaan kunnon kristitty ei halunnut kokea. Kirkko oli myös paikka, jossa muistettiin sukupolvien ketjuja. Vanhoissa kirkoissa oli esi-isien kädenjälkiä niin veistetyissä hirsissä kuin kuluneissa kirkonpenkeissä ja lahjoitetuissa esineissä. Kirkon lattian alle ja myöhemmin kirkkomaalle haudattiin sukupolvien ketjut. Usein kirkonmenojen yhteydessä tuotiin kotioloissa menehtyneet ja säilytetyt vainajat kirkolle siunattavaksi ja haudattavaksi. Samalla yhteisö todisti yhden jäsenen poistumista ja pappi siunasi vainajan ja merkitsi hänet kuolleiden kirjaan. Näin tapahtuma sai ikään kuin lainvoiman ja perunkirjoitus voitiin tehdä.[10]

Monet kirkossa tapahtuvat toiminnot eivät olleet vain kirkkoinstituutioon, kristilliseen traditioon tai paikallisseurakuntaan liittyviä kirkollisia toimituksia, vaan niillä oli myös laajempi yhteiskunnallinen merkitys ja funktio. Esimerkiksi kaste ei ollut vain kristillinen toimitus, vaan se oli myös tapahtuma, jossa todettiin lapsen, eli laillisen perijän, syntyminen vanhemmilleen, ja sitä todistivat kummit. Vaikka juridista ja yhteiskunnallista funktiota ei lausuttu ääneen, se oli ikään kuin sisäänkirjoitettu kirkon toimintaan. Sama päti myös avioliittoon vihkimiseen ja hautaamiseen, joilla molemmilla oli merkittäviä perintö- ja omistusoikeudellisia seurauksia. Pappi ja seurakunta olivat todistamassa näitä tapahtumia, ja saarnatuolista luetuilla kirkollisilla kuulutuksilla varmistettiin, että koko yhteisö oli tietoinen näistä tapahtumista.

Kirkon rooli ei ollut staattinen, vaan se vaihteli varhaismodernina aikana peilautuen muihin valtasuhteisiin ja yhteiskunnalliseen liikehdin-

https://doi.org/10.21435/ht.289

tään ja muutoksiin. Yksinvaltiuden kurimuksessa kirkon vaikutusvalta ja merkitys kapeni. Vuoden 1686 kirkkolaissa todettiin kirkon olevan valtion kontrollin alla, kun taas 1719 hallitusmuodossa kirkko ja papisto saivat parannettua asemiansa. Tämä näkyi papinvaalilainsäädännön luomisessa ja kuninkaallisen majesteetin suoran nimitysoikeuden kaventamisessa (niin sanottu regaaliseurakuntien määrän vähentäminen) pian säätyvaltiopäivätoiminnan käynnistymisen jälkeen. Painopiste papiston nimitysasioissa siirtyi tuomiokapituleille ja erityisesti paikallistasolle, kun edistyksellinen vaalijärjestelmä otetiin käyttöön seurakunnissa.[11] Vastaavasti 1700-luvun loppupuolella hyödyn ja valistuksen hengessä kirkon ideologinen auktoriteetti voitiin haastaa uudella tavalla.[12]

Kirkon ja papiston asema ja yhteiskunnallinen rooli vaihtelivat hieman myös alueittain ja hiippakunnittain. Länsi-Suomen ja Itä-Suomen kirkkojen tilanteet ja niissä vallitsevat olosuhteet olivat toisinaan varsin erilaiset. Itä-Suomessa luterilaisen kirkon asemaan peilautuivat sodat ja valtakunnan rajan kulloinenkin sijainti. Itäinen hiippakuntahallinto piti muuttaa Viipurista Porvooseen 1723, ja vastaavasti Venäjän keisarikunnalle luovutetun alueen seurakuntien asioiden hoitamista varten perustettiin Viipurin konsistori. Näin ollen uudistukset kulkivat eri tahtiin Ruotsin ja Venäjän valtakunnille kuuluvilla alueilla.[13] Esimerkiksi kirkon lattian alle hautaaminen, joka aiheutti aikalaisille terveydellisiä ja esteettisiä haittoja erityisesti kesäaikaan, kiellettiin Vanhan Suomen alueella vuonna 1772, kun taas Ruotsin valtakunnassa ei ehdotonta, kaikkia kirkkoja koskevaa kieltoa annettu vielä kustavilaisella ajalla.[14]

Papiston asema saattoi vaihdella paikallisesti myös muista syistä. Papin ikä, terveydentila ja omat kiinnostuksen kohteet vaikuttivat viranhoitoon, ja ne heijastuivat samalla myös suhteessa seurakuntalaisiin. Voidaan myös ajatella, että tiheämmin asutuilla seuduilla, joissa oli edustettuna kruununhallinnon virkamiehiä ja muita säätyläisiä, papiston oppinut säätyasema ja sen mukanaan tuoma auktoriteetti ei ollut yhtä ylivertainen kuin syrjäisemmillä talonpoikaisalueilla. Toisaalta myös talonpojat tunsivat asemansa, oikeutensa ja velvollisuutensa. Paikoin papiston ja talonpoikien välillä saattoi hiertää vuosia kestäneitä kiistoja esimerkiksi kirkkojen ja pappiloiden rakentamisvelvollisuuksista sekä papiston palkkojen maksamisesta.[15]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Tosiasia oli, ettei valtio tullut toimeen ilman kirkkoa, eikä kirkko ilman valtiota. Molemmat tarvitsivat ja hyötyivät toisistaan. Se, miten kirkko ylläpiti ja lisäsi tai menetti uskonnollista ja moraalista otettaan seurakuntalaisten keskuudessa on sitten toinen kysymys. Tätä voidaan yrittää tulkita tapojen muutoksena, esimerkiksi tarkastelemalla väkivaltatapauksien esiintymistä tai avioliiton ulkopuolella syntyneiden lasten määrien vaihtelua tai vaikkapa arvioimalla kirkossa käymisen aktiivisuutta, mutta pohjimmiltaan se voi olla jokseenkin vaikeasti tulkittavissa.[16] Joka tapauksessa 1700-luvun kuluessa maallistuvan ajattelun vastapariksi nousi varhainen herännäisyys, jota esiintyi kansan parissa ensin Kalannin seudulla. Myöhemmin 1800-luvun alkupuolella syntyi aiempaa laajempia maakunnallisia kansanherätyksiä, jotka saivat vähitellen myös organisoidumpia muotoja. Kirkko yritti suitsia kansan parissa tapahtuvaa uskonnollista liikehdintää, ja esimerkiksi hengellisten seurojen pitäminen kiellettiin konventikkeliplakaatilla, mutta toisaalta juuri herätyskokemukset muuttivat elämäntapoja kristilliseen arvopohjaan perustuviksi.[17]

Suomalaiset kohtasivat kirjallisen kulttuurin kirkossa, niin jumalanpalveluksissa kuin siellä järjestettävissä hallinnollisissa kokouksissa. Kirkossa kansa kuuli kirjallisten tekstien ääneen lukemista Raamatun sanana, saarnoina ja virallisina kuulutuksina. Tekstien maailma tuli varhaismodernissa yhteiskunnassa tutuksi ensin kuuntelemalla, ulkoa opettelemalla ja toistamalla. Vähitellen myös itsenäisesti lukeminen yleistyi, varsinkin kun kirkko asetti ehtoolliselle pääsyn ja avioliiton solmimisen ehdoksi jonkin asteisen lukutaidon. Lukutaito yleistyi vähitellen, kun ikäpolvet ryhtyivät käymään rippikoulua 1700-luvun jälkipuoliskolla. Kun vielä suomenkielinen hartauskirjallisuus, arkkiveisut ja uudet painokset virsikirjasta ja Raamatusta levisivät myös maaseudulle aikaisempaa laajemmin ja edullisemmin, olivat lukemisen avaamat kokemukset ja niiden jakaminen tavallisen kansan saavutettavissa. Lukutaidon ja kirjallisen kulttuurin leviämisen voi havaita varhaista herännäisyyttä tarkastelemalla. Yhdessä lukeminen ja tekstien käsin kopioiminen laajensivat vielä entisestään painotuotteiden saavutettavuutta ja vaikutuspiiriä.[18]

Kirkko oli julkinen tila ja sillä oli merkittävä tehtävä tiedonvälityksessä. Pyhäpäivinä luetut viralliset kuulutukset olivat jatkuva muistutus

keskushallinnon ja kuninkaallisen majesteetin läsnäolosta. Yleiset kuulutukset avasivat varhaismodernille ihmiselle ikkunan ympäröivään maailmaan. Kuulutukset eivät olleet pelkästään kirkkoa koskevia, vaan ne käsittelivät laajasti valtakunnan tapahtumia ja myös lähiseudun asioista kuulutettiin. Kuulutusten määrä kasvoikin jatkuvasti 1700-luvun kuluessa, ja lopulta niiden määrä häiritsi papiston mielestä jumalanpalveluksia. Suomalaiset papit valittivat lisäksi viranomaisten lähettämien ruotsinkielisten kuulutusten aiheuttamien käännöstöiden vaikeudesta ja raskaudesta.[19]

Esivalta oli kirkossa monella tavalla läsnä. Tavanomaisten joka sunnuntaisten esirukousten lisäksi järjestettiin valtakunnallisia rukouspäiviä, joiden aikana rukoiltiin esivallan erikseen osoittamien aiheiden puolesta. Tapana oli, että kirkkokansa nousi seisomaan joka kerta, kun kuninkaallinen majesteetti mainittiin, niin kuulutuksissa kuin esirukouksissa.[20] Uusia kirkkorakennuksia nimettiin hallitsijaperheen mukaan, ja nimi luki näkyvällä paikalla, esimerkiksi ulko-oven päällä. Lisäksi kelloja soitettiin hallitsijaperheen kunniaksi ja muistoksi jokaisessa kirkossa ja kappelissa valtakunnallisesti annettujen ohjeiden mukaan.

Kirkkoinstituutioon oli sisäänrakennettu erittäin tehokas aluehallinto, joka loi tiiviimmän koko valtakunnan kattavan verkoston kuin mihin kruununhallinto pystyi Ruotsin vallan aikana. Hiippakunnat oli jaettu muutaman seurakunnan kokoisiin rovastikuntiin, joiden työskentelyä johti ja valvoi paikallinen rovasti. Rovasti toimi välittäjänä, neuvottelijana ja eräänlaisena työnohjaajana tuomiokapitulin ja paikallisseurakuntien välillä erityisesti Länsi-Suomessa. Koska rovastiksi nimettiin aina alueen yksi kirkkoherroista, oli hänellä jo valmiiksi tietoa paikallisista seurakunnista, olosuhteista ja ihmisistä. Koko valtakunnan kattavan rovasti- ja seurakuntaverkoston ansiosta kirkolla oli nopeat ja kattavat viestiyhteydet aina kauimmaiseen pikkukappeliin saakka.[21] Näiden erinomaisten hallinnollisten ja tiedotusverkostojen sekä alueellisen asiantuntemuksen takia kruununhallinto käytti auliisti kirkon ja koulutetun papiston apua monissa erilaisissa tehtävissä. Papistoa tarvittiin esimerkiksi verotuksen ja armeijan järjestämisen apuna sekä virallisen tiedon levityksessä ja väestökirjanpidossa.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Papiston roolit ja tehtävät olivat varsin monipuolisia varhaismodernissa yhteiskunnassa; seurakunnassa toimiva pappi oli opettaja, virkamies ja maanviljelijä. Kasvava väestö, lisääntyvät hallinto- ja tiedotustehtävät sekä kehittyvä paikallispolitiikka veivät papiston aikaa. Lisäksi pappi oli vastuussa virkatilastansa eli seurakunnan omistamasta pappilasta, joka oli toimiva maatila ja jonka tuotto kuului papin palkkaan. Varsinkin hyödynaikakauden papisto saattoi olla erityisen kiinnostunut maanviljelyksen kehittämisestä, suonkuivatuksesta, uusista viljely- ja puutarhakasveista tai esimerkiksi koskienperkauksesta. Myös valtakunnan tason politiikka ja yhteiskunnallinen ajattelu kiinnostivat papistoa, sillä se esiintyi omana säätynänsä valtiopäivillä. Papisto kohtasi omassa työssään monia paikallistason ongelmia, joihin valtiopäivillä haettiin ratkaisua.[22]

Pappi eli perheineen laumansa keskellä vuorovaikutuksessa yhteisön kanssa. Pappi tarvitsi rinnalleen puolison, joka auttoi hoitamalla pappilan taloutta. Usein puoliso oli itse papin tytär, joka oli kotonansa oppinut papinvaimon tehtävät ja roolin. Hän toi mukanaan myös omat sosiaaliset verkostonsa.[23] Seurakuntalaiset maksoivat papin palkan sekä ylläpitivät ja kunnostivat virkatilaa eli pappilaa. Pappila oli puolijulkinen tila, joka toimi myös papin perheen kotina sekä tuottavana maatilana, mutta jonka ylläpidosta seurakuntalaiset pitkälti vastasivat. Pappilaa käytettiin kirkollisten vieraiden kestitykseen ja myös seurakunnan asioita hoidettiin sieltä käsin. Seurakuntalaiset kävivät pappilassa toimittamassa asioita papin kanssa, kuten maksamassa papiston palkkoja ja sopimassa kirkollisista toimituksista. Samalla vaihdettiin kuulumisia ja kuultiin uutisia. Vastavuoroisesti pappilassa saatettiin tarjota pitäjäläisille kahvia tai jopa viinaryypyt. Pappila oli myös lukuisten palkollisten, torppareiden ja päivätyöläisten työ- ja asuinpaikka.[24]

Kirkko ja papisto olivat siis osa varhaismodernin yhteiskunnan kehittyvää rakennetta ja niiden roolit, ominaisuudet ja merkitykset muuttuivat yhdessä ympäröivän yhteiskunnan kanssa vuosisatojen kuluessa. Siksi niitä on myös tutkittava muuttuvina ja moniulotteisina yhteiskunnallisina ilmiöinä.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Kirjan lähtökohdat

Tässä teoksessa tarkastellaan kirkkoa ja papistoa aktiivisina toimijoina sekä yhteen kietoutuneena osana yhteiskuntaa. Moniulotteisuutta lähestytään käyttäen erilaisia kysymyksenasetteluja, lähteitä, metodeja sekä teoreettisia lähestymistapoja. Aihepiiriä tarkastellaan kolmen käsitteellistävän teeman pohjalta, jotka heijastavat tärkeitä ja uusia tutkimusalueita kirkon ja papiston yhteiskunnallisen merkityksen tutkimuksessa. Nämä teemat ovat (1) papisto ja perhe yhteisön osana, (2) kirkko yhteisesti rakennettuna tilana sekä (3) kirkko vuorovaikutuksen, tiedon ja politiikan areenana.

Papisto ja perhe yhteisön osana -teeman tutkimuksella tarkoitetaan tässä papistoa, papin perheen sekä pappiloiden asemaa, roolia ja merkitystä seurakunnassa, laajemmin yhteiskunnassa sekä yhteiskunnan rakentajina. Varhaismoderni yhteiskunta rakentui kotitalouksien ympärille ja perhe toimi yhteiskunnan peruselementtinä. Vastaavasti luterilaisen papiston avioitumisesta ja perheestä tuli jo varhain selkeä erottautumiskeino katolisiin virkaveljiin nähden ja sille luotiin teologinen merkitys ja pohja. Ydinperheen merkitystä korostettiin muutoinkin luterilaisessa opetuksessa. Tutkimuksellinen katse on tällä kertaa vahvasti sukupuoli- ja perhehistorian sekä koulutushistorian näkökulmissa. Pappissäädyn naisten ja tyttöjen toimijuus ja toimintamahdollisuudet nostetaan selkeästi esille, vaikka pappissääty ja sen tutkimus on yleensä miesten toiminnan ympärille kiertynyttä. Tämä teemaosio osoittaa myös sen, että uutta tutkittua tietoa on saavutettavissa ansiokkaan lähdetyön tuloksena ja uudenlaisten tutkimusotteiden ansiosta.

Kirkko yhteisesti rakennettuna tilana -osioissa tarkastellaan kirkkoa yhteisin voimin rakennetun julkisen tilan sekä kokemusyhteisön näkökulmista. Tila ymmärretään tässä sosiaalisesti, kulttuurisesti ja materiaalisesti muodostuneena, ihmisten kohtaamisesta syntyvänä tai fyysisenä, rakennettuna kokonaisuutena, joka mahdollistaa ihmisten kanssakäymisen. Tila on kuitenkin aina alttiina muutokselle ja muuttuville merkityksille, joita pyrkivät määrittelemään sekä tilan käyttäjät että ulkopuoliset tekijät. Kirkkojen rakentaminen oli tarkoituksellista ja suunnitelmallista, ja siksi se kuvaa yhteiskunnan ja yhteisön tavoitteita

https://doi.org/10.21435/ht.289

– se ei siis ole sattumanvaraista toimintaa, vaikka jälkeenpäin voikin siltä näyttää.

Varhaismodernina aikana kirkkojen rakentamisesta tuli entistä säädellympää ja suunnitellumpaa. Yhteiskunnassa tapahtuvat muutokset vaikuttivat kirkkorakennukseen, kuten arkkitehtuuriin ja tilankäyttöön, mutta myös ihmisten kokemusympäristöön ja siihen, miten ja missä he harjoittivat uskoaan. Teemaosion luvuissa tutkitaan: ketkä kirkkoja itse asiassa rakensivat ja maalasivat, ammattimiehet, itseoppineet vai pitäjäläiset? Osiossa esitetään kirkkotaiteen ja rakennushistorian alalta uusia tutkimustuloksia. Lisäksi määritellään kirkkoa pyhänä tilana ja tutkitaan sitä, mikä teki kirkkorakennuksesta pyhän tilan luterilaisena aikana ja kuka oikeastaan hallitsi kirkkotilaa ja sen tuottamaa pyhän kokemusta.

Kirkko vuorovaikutuksen, tiedon ja politiikan areenana -teemaosioissa tutkitaan kirkkoa ja papistoa osana Ruotsin valtakunnan tehokasta hallintokoneistoa sekä papiston tuottamia lähteitä ja roolia julkisena tiedonvälittäjänä. Tämän teeman lähtökohtana ovat papiston toiminta ja kokemus politiikan ja hallinnon toimijana sekä välittäjänä paikallistason ja keskushallinnon välillä. Aloite vuorovaikutukseen tai tiedottamiseen/tiedonsaantiin ei lähtenyt yksipuolisesti ylätasolta, vaan yhä enenevässä määrin molemmat osapuolet, sekä viranomaiset että seurakuntalaiset, hyötyivät, mutta joskus myös haastoivat tiedonsaannin ja molemminpuolisen vuorovaikutuksen mahdollisuudet. Osallistumisesta vuorovaikutukseen ja mahdollisuudesta tietojenvaihtoon muodostuu keskusteluja, mielipiteitä ja lopulta paikallistason politiikkaa. Osioissa pohditaan saarnojen politisoitumista ja tiedonkulkua, kirjallistumista ja kielikysymyksiä (ruotsi/suomi) sekä patriotismin ja regnalismin rakentumista. Teemaosio osoittaa aikaisempaa tutkimusta monipuolisemmin kirkon ja papiston merkittävän roolin poliittisen tietoisuuden, hallinnollisten käytänteiden ja politiikan kirjallistumisen lisääntymisessä ja kehityksessä 1700-luvun kuluessa.

Kirjan kolme osiota ja niiden luvut täydentävät toisiansa. Yhdessä ne avaavat uuden ja tarkemman kuvan siitä, miten kirkon ja papiston tehtäväkenttä, merkitykset ja roolit muokkaantuivat ja lomittuivat yhdessä yhteiskunnan ja ympäröivän yhteisön kehityksen, tarpeiden ja vaatimusten kanssa.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Kirkko ja papisto lähteissä ja aiemmassa tutkimuksessa

Kirkon ja papiston tuottamaa lähdemateriaalia on säilynyt ajallisesti, alueellisesti ja määrällisesti varsin laajasti: ne kattavat käytännössä koko valtakunnan ja varhaismodernin ajan, pois lukien tulipalojen tai muuten kadonneiden asiakirjojen katvealueet. Kirkon vaikutuspiirissä tuotetut lähteet ovat varsin monipuolisia, sillä kirkon toiminta oli lomittunut varhaismodernin yhteiskunnan eri osa-alueille. Jostakin syystä ne ovat kuitenkin olleet ajoittain aliarvioituja, ja ne ovat mielletty helposti vain paikallishistoriaan soveltuvaksi tai kirkonkirjoihin liittyväksi henkilö- tai sukuhistorian tutkimukseen kelpaaviksi. Tämä käsitys on onneksi väistynyt, ja tutkimus on osoittanut kirkon ja papiston tuottaman kirjallisen materiaalin monipuoliset käyttömahdollisuudet ja sen erityiset vahvuudet.

Laajoista kirkollisista lähdemateriaaleista voidaan ammentaa uutta tutkittua tietoa, joka ei pelkästään koske kirkkoa tai papistoa, vaan antaa tutkijoille mahdollisuuden tarkastella niitä ympäröivän yhteiskunnan erilaisia rakenteita, toimintaa, kulttuuria ja kehityskaaria varhaismodernina aikana, kuten tämän kirjan luvuissa osoitetaan. Kun lähdemateriaaleihin lasketaan kirjallisten lähteiden lisäksi materiaalisen kulttuurin eri osa-alueita, kuten arkkitehtuuri, maalaukset ja taidekäsityöt, edustavat kirkot ja niiden interiöörit valtaosaa Suomessa säilyneistä keskiaikaisista ja varhaismoderneista jäänteistä. Näin ollen eri tutkimusmetodeja ja teoreettisia viitekehyksiä vaihtelemalla sekä käyttämällä apuna lähitieteitä, voidaan kirkollista materiaalia käyttää tutkimuksessa melkeinpä lukemattomilla eri tavoilla.

Kirkon organisaatiossa ja sen kanssa yhteistoiminnassa tuotettiin kirjallisia dokumentteja, kuten kirjeitä, pöytäkirjoja, tilimateriaaleja sekä tilastoja hiippakunnittain (tuomiokapitulit), rovastikunnittain sekä paikallistasolla seurakunnissa. Kirkollisten toimijoiden kautta kulki valtava määrä tietoa yhteiskunnan eri osa-alueilta, koskien – ei pelkästään teologisia ja hengellisten tehtävien hoitamiseen liittyviä kysymyksiä – vaan myös esimerkiksi koulutuksen, köyhäinhoidon ja kruunun- ja paikallishallinnon järjestämiseen liittyviä asioita. Koska kirkolla oli jo varhaismodernin yhteiskunnan aikana vuosisatoja pitkä perinne hallinnon ja byrokratian järjestämisestä, toimi kirkollinen organisaatio tehokkaasti

https://doi.org/10.21435/ht.289

ja valvotusti. Kirkollisten lähteiden kuten erilaisten virkakirjeiden ja pöytäkirjojen lisäksi tuomiokapituli vastaanotti paikallistasolta, viranomaisilta ja yksittäisiltä henkilöiltä erilaisia selvityksiä, kysymyksiä ja anomuksia sekä niiden liitteinä pöytäkirjoja, raportteja ja vetoomuksia, jotka se käsitteli tehokkaasti ja ohjasi tarvittaessa eteenpäin esimerkiksi maaherroille ja kuninkaalliselle majesteetille. Vastaavasti tuomiokapituli lähetti keskushallinnolta tulevia viestejä ja määräyksiä hiippakunnan seurakuntiin rovastien kautta ja valvoi uusien määräyksien toimeenpanoa paikallistasolla.[25]

Seurakuntien papisto teki parhaimmillaan merkittävää ruohonjuuritason työtä paikallistasolla, niin hengellisesti kuin hallinnollisesti. Keskushallinnon vaatimukset kasvoivat vähitellen ja papiston katsottiin voivan hoitaa monia tehtäviä, sillä he tunsivat paikalliset ihmiset ja olosuhteet, ja heillä oli jatkuva yhteys väestöön jumalanpalvelusten ja kirkollisten toimitusten kautta.[26] Papisto hoiti väestökirjanpitoa laatimalla luettelot kastetuista, vihityistä ja haudatuista sekä pitämällä rippikirjoja, jotka oli järjestetty kunkin asuinpaikan, sosiaalisen aseman ja ruokakunnan mukaan. Samalla varmistettiin, ettei esimerkiksi lapsia kastettu tai pareja vihitty kahteen kertaan. Väestökirjanpito hyödytti myös kruunua esimerkiksi verotuksen ja armeijan väenottojen järjestämisessä. Vastaavasti papiston työtä valvottiin sisäisesti rovastin- ja piispantarkastuksissa, joissa laadittiin perusteellisia pöytäkirjoja.

Varsinaisten kirkollisten aineistojen ulkopuolelta kirkkoon ja papistoon läheisesti liittyviä kirjallisia lähteitä ovat esimerkiksi pappissäädyn valtiopäivätoimintaan liittyvät asiakirjat, kuten pöytäkirjat ja valtiopäivävalitukset sekä keskushallinnon, erityisesti maaherrojen ja kuninkaallisen majesteetin kanssa käyty kirjeenvaihto. Käräjäoikeuksien tuomiokirjoissa on käsitelty oikeustapauksia, jotka avaavat näkökulmia myös laajalti papiston ja ympäröivän yhteisön välisistä suhteista, konflikteista ja kommunikaatiosta. Lisäksi papiston tuottamat, heidän henkilökohtaiset lähteensä, kuten kirjeet, päiväkirjat sekä heidän perukirjansa kertovat oppisäädyn elämästä, sukupiireistä ja verkostoista sekä kokemuksista ja materiaalisesta kulttuurista varhaismodernissa yhteiskunnassa.

Kirkollisen lähdemateriaalin määrän ja monipuolisuuden valossa on selvää, että se on tarjonnut kirkon ja papiston historian tutkimukselle

https://doi.org/10.21435/ht.289

oivalliset mahdollisuudet. Niiden tutkimus rajautui kuitenkin kirkkohistorian saralle 1900-luvun alkupuolen jälkeen ja erityisesti Suomen kirkkohistoriallinen seura teki merkittää julkaisutyötä kirkon ja papiston historiaa koskevan tutkimuksen parissa. Vastaavasti historiantutkimuksen painopiste siirtyi muihin yhteiskunnan ilmiöihin ja osa-alueisiin. Kirkko ja papisto tulivat uudestaan laajemmalla rintamalla yhteiskuntahistorian tutkimukseen mukaan 1980-luvun historiankirjoituksen murroksessa. Kun historioitsijat laskivat tutkimuksellisen katseensa alas, lähemmäksi tavallisten ihmisten arkipäivää, alkoivat myös kirkolliset lähteet ja toimintaympäristö kiinnostaa tutkijoita uudella tavalla. Kirkko ja papisto olivat lähellä ihmisten arkea ja juhlaa ja väistämätön osa varhaismoderneja yhteisöjä. Esimerkiksi 1980-luvun puolivälissä yhteispohjoismainen "Centralmakt & lokalsamhället – beslutprocess på 1700-talet" -projektin tutkimukset varhaismoderninajan hallintohistoria Pohjoismaista tuovat esille selvästi, miten papisto oli mukana paikallisessa päätöksenteossa.[27] Tässä projektissa myös Suomen kirkollinen hallinto ja paikallinen papisto nostettiin osaksi Ruotsin valtakunnan hallintohistoriaa.

Kirkko ja sen piirissä toimivat henkilöt ovat olleet esillä varhaismodernin historian tutkimuksen kentässä esimerkiksi mikrohistorian, perhe- ja sukupuolihistorian, *history from below* -näkökulman ja maailmankuvan sekä eletyn uskon tutkimuksen myötä.[28] Suomalaista historiantutkimusta lukeva henkilö on saanut tutustua esimerkiksi paimentyttö Liisa Eerikintyttäreen, öylätintekijä ja papin leski Helena Escoliniin, lukkari Saxbergiin ja Iisalmen ruhtinaskunnassa vaikuttaneisiin verkostoihin.[29] Sosiaalihistoriassa on tarkasteltu esimerkiksi seurakuntien järjestämää köyhäinhoitoa sekä kirkon ja kruunun vartioimaa siveellisyyttä ja lukkarinvirkojen hoitoa.[30] Papisto on esillä kirjallistumista, koulutusta ja yliopistoa koskevissa tutkimuksissa.[31] Samoin politiikantutkimukseen kirkko ja papisto ovat tulleet jäädäkseen. Esimerkiksi 1700-luvun taloushistoriaa ei oikeastaan voi kirjoittaa mainitsematta erästä kokkolalaista kirkkoherra Chydeniusta.[32]

Kirkkoon ja papistoon liittyvää tematiikkaa sekä lähdeaineistoja on myös sivuttu lukuisissa antologioissa, yksittäisissä kotimaisissa ja kansainvälisissä tutkimusartikkeleissa ja hankkeissa niin, että niitä on lähes

https://doi.org/10.21435/ht.289

mahdotonta laskea. Tutkijat eivät välttämättä itsekään aina miellä tutkivansa juuri kirkollisia aiheita, sillä ne punoutuvat yhteiskuntahistorian laajaan kenttään varsin hyvin ja joskus jopa huomaamattomasti. Toisaalta edelleen julkaistaan, suomalaista historiankirjoituksen perinnettä jatkaen, useita hyviä maakunta- ja pitäjänhistorioita, joissa keskeisenä osana on paikallisen papiston ja seurakuntien toiminta. Lisäksi julkaistaan erityisiä seurakuntahistorioita, kuten esimerkiksi Helsingin, Rauman ja Tampereen osalta on tehty.[33] Edelleen tekeillä on mielenkiintoisia ja ansiokkaita väitöskirjatutkimuksia, jotka tulevat valottamaan lisää papiston ja kirkon roolia ja merkitystä uusista näkökulmista. Selvää on, ettei kirkon ja papiston tutkimus ole päättymässä lähitulevaisuudessa.

Teoksen rakenne

Teoksen ensimmäisessä luvussa Miia Kuha tarkastelee papiston ja paikallisyhteisön suhdetta 1600-luvun jälkipuoliskon itäsuomalaisissa seurakunnissa. Näkökulma on melko harvinainen, sillä luvussa nostetaan esiin papin perhe, erityisesti vaimot ja lähes aikuiset lapset. Keskiössä on papin vaimon selviytymiskeinot ja toimijuus sekä hänen roolinsa pappilan emäntänä paikallisyhteisössä. Aihepiiriä on aiemmin luonnehdittu vaikeasti tutkittavaksi, erityisesti lähteiden puutteen tai fragmenttisuuden vuoksi. Luvussa kuitenkin osoitetaan, että kyse on kuitenkin pikemminkin siitä, ettei lähteiden mahdollisuuksia tai itse tutkimusaiheen olemassaoloa ole välttämättä tunnistettu: papiston naisten ja lasten toimintaa ja sosiaalisia verkostoja ja suhteita avaavia lähteitä on mahdollista löytää, ja näistä nousevia kysymyksiä voidaan tutkia.

Antti Räihä jatkaa papiston ja erityisesti sen työn tarkastelua luvussaan, joka käsittelee sitä, millaisena Vanhan Suomen konsistorit ja seurakuntalaiset näkivät seurakuntien toiminnan ja miten kuuluminen ortodoksiseen Venäjän keisarikuntaan vaikutti 1700-luvun jälkipuoliskolla ja 1800-luvun alussa. Kysymyksen asettelu liittyy historiografiassa luotuun epäsuotuisaan kuvaan Vanhan Suomen luterilaisesta kirkosta ja erityisesti ”länsisuomalaiseen” näkemykseen Vanhan Suomen seurakuntien heikosta tilasta. Luvussa kuitenkin esitetään perusteellisesti, miten papit

https://doi.org/10.21435/ht.289

suoriutuivat tehtävistään ja minkälaisia haasteita alueella jatkuvan ja kehittyvän kirkollisen toiminnan järjestämiselle oli kahden erilaisen järjestelmän puristuksessa.

Teoksen kolmannessa luvussa Sofia Kotilainen raottaa tutkimuksellista ovea maaseutupappiloihin erityisesti koulutuksen ja kotiopetuksen näkökulmasta. Luvussa käytetään Isa Aspin elämäntarinaa mikrohistoriallisena esimerkkinä siitä, miten vähävaraisen tytön oli mahdollista saada koulutus. Tarkastelun kohteena on suomalaisten maaseudun pappiloiden 1800-luvun loppupuolelle saakka säilynyt asema eräänlaisina epävirallisina koulukeskuksina. Tarkasteluajankohta sijoittuu 1860-luvulle ja 1870-luvun alkuvuosiin, jotka olivat siirtymäaikaa suomalaisten julkisten koulujen perustamiselle ja samaan aikaan tietynlainen päätepiste laajamittaisemmalle kotiopetukselle. Luvussa pohditaan myös, miksi tyttöjen kotiopintoihin suhtauduttiin myönteisesti papiston piirissä, miten ja keneltä he käytännössä saivat oppia. Samalla havainnoidaan verkostojen merkitystä ja sitä, miten pappiloilla oli käytössään sellaisia säätyasemaan liittyviä resursseja, jotka mahdollistivat toimimisen eräänlaisina tiedon ja oppimisen keskuksina ennen koulujen perustamista maaseudulle.

Panu Savolainen, Liisa Seppänen, Ilari Aalto ja Laura Laine tekevät puolestaan uudenlaisen tutkimuksellisen avauksen Suomen keskiaikaisten kivikirkkojen tutkimukseen, joka on aiemmin keskittynyt pitkälti muurattuihin rakenteisiin ja kirkkotaiteeseen. Luvussa tutkitaan Suomen keskiaikaisten kivikirkkojen rakenteiden merkintöjä ja tulkitaan niiden taustalla olevaa rakennusprosessia. Rakenteissa olevia merkintöjä suhteutetaan myös muuhun vastaavanlaiseen aineistoon, kuten tiilentekijämerkkeihin. Luvussa pohditaan puurakenteiden merkkien funktioita ja tulkitaan, millä tavoin ne liittyvät rakennusprosessin teknisiin seikkoihin ja toisaalta rakentajien muuhun itseilmaisuun ja tekijyyteen. Merkittävää on, että kokonaisvaltainen näkökulma puurakenteissa ja tiilissä esiintyviin merkkeihin ja merkintöihin avaa kokonaan uudenlaisia näkökulmia kirkkojen rakennusprosessien ja rakentajien toiminnan ymmärtämiseen.

Tässä teoksessa Tiina Miettinen ja Leena Elina Valkeapää tarkastelevat Jonas Korlerin Hauhon kirkkoon 1770-luvulla maalaamaa teos-

sarjaa. Samalla pohditaan kysymystä tiedon ja materiaalisen kulttuurin leviämisestä eli tässä maalaustaiteen ja kuvaohjelmien leviämistä varhaismodernina aikana. Hauhon sotamies Korleria on 1800-luvulta asti pidetty paikallisena oppimattomana maalarina, joka koristi kömpelösti kotikirkkonsa lehterit. Tarkempi selvitys kuitenkin osoittaa, että hän oli pappisperheen poika Ruotsin Södermanlandista. Hän liittyi sotaväkeen ja päätyi Hauholle Viaporista. Luku osoittaa, miten Suomen kirkoista on löydettävissä edelleen taidehistoriallisia aarteita, joiden historia voi paljastua kiinnostavalla tavalla, kun yhdistetään henkilöhistoriallinen lähdeaineisto taidehistorialliseen analyysiin.

Raisa Maria Toivo tarkastelee pyhää tilaa 1600-luvun ihmisten kokemusmaailmassa. Kirjoittaja kysyy, miten ja millä säännöillä pyhän kirkkotilan kokemus muodostuu ja mitä se kertoo pyhään liittyvistä sosiaalisista ja kulttuurisista valtasuhteista. Luvussa tarkastellaan varhaismodernin kirkon ja kirkkotilan yleisiä pyhittämisen vaatimuksia luterilaisessa Euroopassa ja Ruotsissa. Tilallista pyhyyttä ja epäpyhyyttä valotetaan suomalaisilla esimerkeillä, joissa käsitellään kirkossa tai siihen liittyvissä muissa rakennuksissa kohdattuja järjestyksen tai epäjärjestyksen kokemuksia. Lopuksi pohditaan, kenen tila kirkko oikeastaan oli, ja minkälaista kilpailua tilojen hallinnasta ja tilojen tuottamaa pyhän kokemuksen hajoamista tai yhtenäistämistä 1600-luvun suomalaisissa kirkoissa on nähtävissä.

Britt-Marie Villstrand ja Nils Erik Villstrand tutkivat niin sanottuja ylimääräisiä (*extraordinarie*) kolehteja, jotka kerättiin oman seurakunnan ulkopuolisiin kohteisiin ja tarpeisiin, ja jotka lähetettiin tuomiokapitulin välittämänä eteenpäin toiseen seurakuntaan, usein toiselle puolelle Pohjanlahtea. Luvussa pohditaan, mitä tarkoituksia varten kolehteja kerättiin ja miten valtakunnalliset kolehdit organisoitiin. Samalla pohditaan, minkälaisia merkityksiä usein toistuvat keräykset saivat: miten tietoisuus Ruotsin valtakunnan ja muista eurooppalaisista luterilaisen kirkon eri seurakunnista, kaupungeista, kouluista ja laitoksista sekä käynnissä olevista hankkeista ja ajankohtaisista tapahtumista kasvoi, kun jokaisessa kirkossa luettiin saarnatuoleista säännöllisesti tietoja keräyskohteista. Luvussa osoitetaan, että usein toistuvat kolehdit eri tarpeisiin kykenivät luomaan yhteenkuuluvaisuuden kokemuksen kansan keskuudessa. Val-

https://doi.org/10.21435/ht.289

takunnalliset kolehtikeräykset konkretisoivat ja aktualisoivat valtion ja kuningaskunnan yhteisenä tilana.

Joonas Tammela analysoi Rauman kirkkoherra Erik Levanin (1746–1837) saarnakäsikirjoitusten avulla, kuinka paikallispapisto eritteli jumalanpalvelussaarnoissaan kuulijoilleen erilaisia hengellisiä yhteisöjä. Luvussa tarkastellaan, miten varhaismodernin ajan paikallispapisto rakensi saarnojen avulla eri tavoin yhteenkuuluvuutta. Tähän liittyvistä yksi keskeisimmistä ilmiöistä oli hengellisten yhteisöjen määritteleminen. Levanin saarnakäsikirjoitusten avulla tarkastellaan, millaisia erottavia ja yhdistäviä piirteitä ihmisillä oli liittyen yksilön uskonvaellukseen ja heidän pelastumismahdollisuuksiinsa 1800-luvun taitteen paikallissaarnassa. Jako uskoviin ja ei-uskoviin, oikeaoppinen uskonnollinen tunnustus ja Jumalan rakastama ihmiskunta olivat osa teologista kokonaisuutta, jonka avulla annettiin kuulijoilleen aineksia hahmottaa kristillisen uskon rakenteita, ympäröivää maailmaa ja näiden suhdetta kanssaihmisiinsä. Luku osoittaa, että suomalaisessa paikallisseurakunnassa voitiin saarnan perusteella pohtia, ei ainoastaan oman sielun tilaa, vaan myös koko ihmiskunnan perimmäisiä kysymyksiä.

Teoksen viimeisessä luvussa Lauri Viinikkala ja Ella Viitaniemi lähestyvät kirkossa järjestettyjä pitäjänkokouksia kokouskäytäntöjen ja kielikysymysten pohjalta. Pitäjänkokoukset olivat paikallistason päättävä elin, jonka tehtävät ja painoarvo lisääntyi 1700-luvun kuluessa. Pitäjänkokoukset hoidettiin suomenkielisillä alueilla suomeksi, mutta dokumentoitiin hallintokielellä ruotsiksi. Samalla tapahtui kahden kielen, ruotsin ja suomen kohtaaminen, joiden välillä paikallinen papisto toimi välittäjänä. Papiston tehtävänä oli hoitaa hengellisiä ja hallinnollisia tehtäviä ja ylittää hallinnollisen ruotsin ja puhutun suomen välinen kielimuuri niin virallisissa kirjeissä, kuulutuksissa kuin pöytäkirjoissa. Vastaavasti paikallisväestö tarkkaili entistä aktiivisemmin papin toimia ja päätöksenteon legitimiteettiä. Luvussa tarkastellaan, miten papisto selvisi tehtävästään, ja miten luottamusta yritettiin ylläpitää paikallishallintoa luotsaavan papiston ja seurakuntalaisten välillä kielikynnyksestä huolimatta. Luvussa myös osoitetaan, miten pitäjänkokouksen kokouskäytäntöjä ylipäätään pyrittiin muokkaamaan niin, että pitäjänkokousten päätökset ja pöytäkirjat koettiin legitiimeiksi.

https://doi.org/10.21435/ht.289

VIITTEET

1 Lomittuneen yhteiskunnan käsitteestä ja teoreettisesta viitekehyksestä yhteiskuntahistoriallisessa tutkimuksessa, ks. Miettinen & Toivo, 2021.
2 Bergström 1992; Kaartinen 2002; Klinge 2002; Kuha 2016.
3 Esimerkiksi Suomen muinaismuistoyhdistyksen *Suomen kirkot -sarja; Suomen kirkot ja kirkkotaide: 1–2*; Hiekkanen 2007; Klemetti 1927. Ks. kirkkojen rakentamisesta ja niihin liittyvästä tutkimuskirjallisuudesta Panu Savolaisen, Liisa Seppäsen, Ilari Aallon sekä Laura Laineen kirjoittama luku tässä teoksessa. Kirkkojen maalaustaidetta varhaismodernina aikana tässä kirjassa tarkastelevat Tiina Miettinen ja Leena Elina Valkeapää. Kirkkojen rakentamiseen liittyvistä päätöksentekoprosesseista Viitaniemi 2016; 2018b.
4 Katajala-Peltomaa & Toivo 2021; Toivo 2016; Toivo 2021; Kakkuri 2021, 118–122. Eletystä uskosta ja kokemuksen historiasta ks. tässä teoksessa Raisa Maria Toivon kirjoittama luku.
5 Kuvauksia pitäjäläisten levottomasta käytöksestä kirkossa on useita, esimerkiksi Kangasalta ja Kokemäeltä. Vallinheimo 1954, 214–215; Viitaniemi 2016, 120–123.
6 Esimerkiksi Juva 1955; Sundin 1982; 1992; Aalto 1996; Miettinen 2012; Eilola 2006; Toivo 2006, 2016; Lahti 2016; Lamberg 2019.
7 Kustaa Vilkuna, Vuotuinen ajantieto; Norberg 2006.
8 Esimerkiksi Kuha 2016; Kuha 2019.
9 Malmstedt 1994.
10 Useiden seurakuntien vanhoja hautausmaita on inventoitu ja tutkittu kulttuuri- ja rakennushistoriallisesti merkittävinä paikkoina. Lisäksi monista hautausmaista on kirjoitettu artikkeleita, tutkielmia sekä historiikkeja, ja niitä on käsitelty osana seurakuntien tai pitäjänhistorioita. Esimerkiksi Gardberg & Degerman & Savolainen 2003; Kallio-Seppä et al. 2020, Moilanen, Aalto, Toropainen 2018; *Suomalaisen kuoleman historia* 2019; Viitaniemi 2018c.
11 Matinolli 1955; Matinolli 1957; Laasonen 1983; Lindström 2003.
12 Laasonen 1991; Lenhammar 2000; tiivistetysti Wallenberg Bondesson, 2003, 152–153.
13 Heininen 2005; Koskenvesa 2005; Räihä 2018. Vanhan Suomen papistosta ja heidän toiminnastansa sekä alueen kirkollisesta elämästä tehdystä tutkimuksesta tässä teoksessa tarkemmin Antti Räihän artikkelissa. Raja-alueen papiston kohtaamista haasteista ks. myös Merovuo 2021.
14 Knapas 2004, 40–42.
15 Monissa seurakunta- ja pitäjänhistorioissa on kuvauksia papiston ja seurakuntalaisten välisistä, joskus varsin kirjavistakin, riidoista. Erilaisista konflikteista ja papiston asemasta niissä Viitaniemi 2016. Ks. myös esimerkiksi Hiljanen 2018.
16 Esimerkiksi Aalto 1996; Lempiäinen 1967. Rikoshistoriasta esimodernina aikana mm. Matikainen 2002 ja Ylikangas 2000.
17 Kakkuri 2021, 118–120. Jumalanpalvelussaarnoista ja niiden ulottuvuuksista ks. tässä teoksessa Joonas Tammelan kirjoittama luku.
18 Hanska & Vainio-Korhonen 2010; 2017; Laine 2018; Sulkunen 1999; Sulkunen 2016; Taipale 1980; Viitaniemi 2019. Kirjallisen kulttuurin kehitystä tarkastellaan tässä kirjassa

https://doi.org/10.21435/ht.289

erityisesti Lauri Viikkalan ja Ella Viitaniemen kirjoittamassa luvussa erityisesti paikallishallinnon näkökulmasta.

19 Laine 2006 48–54; Reuterswärd 2001; Villstrand 2008, 322–328. Kuulutuksista, ja niistä tehdystä tutkimuksesta tarkemmin tässä teoksessa Britt-Marie ja Nils Erik Villstrandin kirjoittamassa luvussa.

20 Villstrand 2008, 322–324.

21 Heininen 2005; Koskenvesa 2005; Larsson 1999; Lempiäinen 1967; Pirinen 1976.

22 Bergström 1991; Joutsivuo 2010; Laine 1995; Suolahti 1919; Viitaniemi 2016; Viitaniemi 2020.

23 Kuha 2021; Markkola & Kajander 2014; Vainio-Korhonen 2009; Viitaniemi 2018a; Widén 1988. Papin perheestä tässä teoksessa tarkemmin Miia Kuhan kirjoittamassa luvussa.

24 Bergström 1991; Knapas 2009; Suolahti 1912. Pappiloiden merkityksestä ja niistä tehdystä tutkimuksesta lisää Sofia Kotilaisen kirjoittamassa luvussa tässä kirjassa.

25 Heininen 2005; Koskenvesa 2005; Lempiäinen 1967; Pirinen 1976.

26 Aronsson 1992; Bergström 1991; Blomsted 1985; Frohnert 1985; Suolahti 1919.

27 Projektin yksi päätuotoksia oli *Administration i Norden på 1700-talet,* 1985. Myös Panu Pulman väitöskirja *Fattigvård i frihetstidens Finland* syntyi projektissa.

28 Vastaavasti tuoreimpia julkaisuja eletty usko -tutkimuskentältä ovat Katajala-Peltomaa, Sari &Toivo, Raisa Maria, Lived religion and gender in late medieval and early modern Europe. Routledge, 2021; Toivo, Raisa Maria ”Kapitalismista kokemukseen eli uskon(non) merkitys yhteiskuntahistoriassa”. Teoksessa Toivo, Raisa Maria & Miettinen, Riikka (toim.) *Varhaismodernin yhteiskunnan historia. Lähestymistapoja yksilöihin ja rakenteisiin*. Helsinki: Gaudeamus, 2021. 125–154.

29 Esimerkiksi Klinge 2006; Peltonen 2006; Sulkunen 1999; Vainio-Korhonen 2009.

30 Esimerkiksi Aalto 1996; Alaja 2013; Jalkanen 1986; Katajala-Peltomaa & Toivo 2009; Pulma 1985; Widén 1988.

31 Esim. Hanska & Vainio-Korhonen 2010; Laine & Ahokas 2017; Laine 2018; Stén 2021; Sulkunen, Niemi & Katajala-Peltomaa 2016.

32 Esimerkiksi Ihalainen 2005; Räihä 2012; Viitaniemi 2016; Villstrand 1992; Virrankoski 1985. Ruotsissa mm. Aronsson 1992; Reuterswärd 2001; Winton 2006.

33 Esimerkiksi Antikainen, Laine & Yeung 2006; Lahtinen & Ijäs 2015; Räihä 2018, Silfverhuth 2013.

KIRJALLISUUS

Aalto, Seppo 1996: *Kirkko ja kruunu siveellisyyden vartijoina: Seksuaalirikollisuus, esivalta ja yhteisö Porvoon kihlakunnassa 1621–1700*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

Alaja, Paavo 2013: *Suomen maalaisseurakuntien köyhäinhoito luterilaisen ortodoksian aikana (1571–1686)*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Almbjär, Martin 2016: *The voice of the people? Supplications submitted to the Swedish Diet in the Age of Liberty, 1719–1772*. Umeå: Umeå University.

Aronsson, Peter 1992: *Bönder gör politik: Det lokala självstyret som social arena i tre smålandssocknar, 1680–1850*. Lund: Lund University Press.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Bergström, Carin 1991: *Lantprästen: Prästens funktion i det agrara samhället 1720–1800: Oland-Frösåkers kontrakt av ärkestiftet*. Stockholm: Nordiska museet.

Bergström, Carin 1992: *Kyrkplatsen som socknens centrum*. Studier till kultur-miljöprogram för Sverige. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.

Blomstedt, Yrjö 1985: ”Lantadministrationen i Finland på 1700-talet”. Teoksessa Blomstedt Yrjö et al. (toim.): *Administrasjon i Norden på 1700-talet*. Oslo: Universitetforlage. 287–306.

Eilola, Jari 2003: *Rajapinnoilla. Sallitun ja kielletyn määritteleminen 1600-luvun jälkipuoliskon noituus- ja taikuustapauksissa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Einonen, Piia & Karonen, Petri (toim.) 2002: *Arjen valta. Suomalaisen yhteiskunnan patriarkaalisesta järjestyksestä myöhäiskeskiajalta teollistumisen kynnykselle (v. 1450–1860)*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Frohnert, Pär 1985: Administration i Sverige under frihetstiden. Teoksessa Yrjö Blomstedt et al. (toim.): *Administrasjon i Norden på 1700-talet*. Oslo: Universitetsforl. 185–286.

Gardberg, C. J. – Degerman, Henrik – Savolainen, Irma (toim.) 2003: *Maan poveen: Suomen luterilaiset hautausmaat, kirkkomaat ja haudat*. Espoo: Schildt.

Haapio, Markku – Luostarinen, Laura – Auranen, Ahti 1980: *Suomen kirkot ja kirkkotaide: 1–2*. Lieto: Etelä-Suomen kustannus.

Hanska, Jussi & Vainio-Korhonen, Kirsi (toim.) 2010: *Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keksiajalta 1860-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Heininen, Simo 2005: Vanha Viipurin hiippakunta. Teoksessa Heininen, Simo – Kortekangas, Paavo – Koskenvesa, Esko – Ripatti, Jaakko – Tiensuu, Kyllikki (toim.) *Viipurin, Porvoon, Tampereen hiippakunnan historia 1554–2004*. Helsinki: Edita. 11–64.

Hiekkanen, Markus 2007: *Suomen keskiajan kivikirkot*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Hiljanen, Mikko 2018: Det finska prästerskapets roll i allmogens klagomål till kungs under Vasatiden (cirka 1550–1610-talet). – *Historisk Tidskrift för Finland* 103: 4 s. 483–518.

Ihalainen, Pasi 2005: *Protestant Nations Redefined. Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches 1685–1772*. Leiden/Boston: Brill.

Jalkanen, Kaarlo 1986: *Lukkarin- ja urkurinvirka Suomessa 1721–1809*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Johansson, K. H. 1937: Svensk sockensjälvstyrelse 1686–1862. Studier särskilt med hänsyn till Linköping stift. Lund.

Joutsivuo, Timo-Pekka 2010: Papeiksi ja virkamiehiksi. Teoksessa Hanska, Jussi – Vainio-Korhonen, Kirsi (toim.) *Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 112–183.

Juva, Mikko 1955: *Varsinais-Suomen historia 7, 3–4. Varsinais-Suomen seurakuntaelämä puhdasoppisuuden hallitsemina vuosisatoina 1660–1808*. Turku: Varsinais-Suomen historiantutkimusyhdistys.

Kaartinen, Marjo 2002: Uuden ajan alun tilat ja paikat. Teoksessa Lehtonen, M. S. – Joutsivuo, Timo (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 1. Taivas ja maa*. Helsinki: Tammi. 410–417.

Kakkuri, Teemu 2021: Herätysliike. Teoksessa Huhta, Ilkka – Meriläinen, Juha (toim.) *Käsitteet Suomen kirkkohistoriassa*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura. 117–134.

Kallio-Seppä, Titta – Meriläinen-Hyvärinen, Anneli – Hakonen, Aki – Tranberg, Annemari – Moisio, Kari – Tanska, Terhi 2020: Rauhassa metsän suojassa. Haukiputaan vanha hautausmaa muistojen muistamisen paikkana. – *Faravid* 49 s. 27–57.

Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa Maria 2009: *Noitavaimo ja neitsytäiti: Naisten arki keskiajalta uudelle ajalle*. Jyväskylä: Atena.

Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa Maria 2021: *Lived religion and gender in late medieval and early modern Europe*. New York & London: Routledge.

Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa (toim.) 2022: *Histories of Experience in the World of Lived Religion*. Palgrave Studies in the History of Experience, Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-92140-8.

Kietäväinen-Sirén, Hanna 2015: *Erityinen ystävyys. Miehen ja naisen välinen rakkaus uuden ajan alun Suomessa (n. 1650–1700)*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Klinge, Matti 2002: Kulttuurin maantiede. Teoksessa Knapas, Rainer & Forsgård, Nils Erik (toim.) *Suomen kulttuurihistoria 2. Tunne ja tieto*. Helsinki: Tammi. 22–43.

Klinge, Matti 2006: *Iisalmen Ruhtinaskunta. Modernin Projekti Sukuverkostojen Periferiassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Klemetti, Heikki 1927: *Suomalaisia kirkonrakentajia 1600- ja 1700-luvuilla*. Porvoo: WSOY.

Knapas, Marja Terttu 2004: Hautausmaa ja sepulkraalitaide valistuksen ajan muutoksissa. Teoksessa Keinänen, Timo –Saarikangas, Kirsi –Suominen-Kokkonen, Renja – Wikström Hanne (toim.) *Rakkaudesta kaupunkiin. Riitta Nikulan juhlakirja*. Helsinki: Taidehistorian seura. 40–51.

Knapas, Marja Terttu – Heikkilä, Markku – Åvist, Timo 2009: *Suomalaiset pappilat: Kulttuuri-, talous- ja rakennushistoriaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Koskenvesa, Esko 2005: Porvoon hiippakunta 1721–1869. Teoksessa Heininen, – Kortekangas, Paavo – Koskenvesa, Esko – Ripatti, Jaakko – Tiensuu, Kyllikki (toim.) *Viipurin, Porvoon, Tampereen hiippakunnan historia 1554–2004*. Helsinki: Edita. 65–216.

Kuha, Miia 2016: *Pyhäpäivien vietto varhaismodernin ajan Savossa (vuoteen 1710)*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Kuha, Miia 2019: Pyhä aika ja tila 1600-luvun itäsuomalaisten paikallisyhteisöjen kokemusmaailmassa. Teoksessa Annola, Johanna – Kivimäki, Ville – Malinen, Antti (toim.) *Eletty historia: kokemusnäkökulmana menneisyyteen*. Tampere: Vastapaino. 51–73.

Laasonen, Pentti 1983: *Papinvirkojen täyttö Suomessa myöhäiskaroliinisena aikana 1690–1713*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Laasonen, Pentti 1991: *Suomen kirkon historia: 2, vuodet 1593–1808*. Helsinki: WSOY.

Lahti, Emmi 2016: *Tietäjiä, taikoja ja hautausmaita. Taikuus Suomessa 1700-luvun jälkipuoliskolla*. Jyväskylä, Jyväskylän yliopisto.

Laine, Esko M. 1995: Papisto ja yhteiskunta Suomessa 1600-luvulla. Teoksessa Merja Lahtinen (toim.), *Historiallinen arkisto 105*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura. 131–177.

Laine, Esko M. 2006: Säätyvallan ja penkkijärjestyksen aika. Teoksessa Antikainen – Marjo-Riitta – Laine, Esko M. – Yeung, Anne Birgitta (toim.) *Kaupunkilaisten kirkko. Helsinkiläisten ja seurakunnan kohtaamisia kuudella vuosisadalla*. Helsinki: Otava. 13–88.

Laine, Esko M. & Ahokas, Minna (toim.) 2017: *Hyödyllisen tiedon piirit. Tutkimuksia papistosta, rahvaasta ja tiedon rakentumisesta 1700-luvulla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Laine, Tuula 2018: *Aapisen ja katekismuksen tavaamisesta itsenäiseen lukemiseen. Rahvaan lukukulttuurin kehitys varhaismodernina aikana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Lamberg, Marko 2019: *Noitaäiti. Malin Matsintyttären tarina*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Lares, Jenni 2020: *Alkoholinkäytön sosiaaliset merkitykset 1600-luvun länsisuomalaisessa maaseutuyhteisössä*. Tampere: Tampereen yliopisto.

Larsson, Olle 1999: *Biskopen visiterar. Den kyrkliga överhetens möte med lokalsamhället 1650–1760*. Växjö: Växjö stiftshistoriska sällskap.

Lempiäinen, Pentti 1967: *Piispan- ja rovastintarkastukset Suomessa ennen isoavihaa*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Lenhammar, Harry 2000: *Sveriges Kyrkohistoria: 5, Individualismens Och Upplysningens Tid*. Stockholm: Verbum.

Lindstedt Cronberg, Marie 1997: *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680–1880*.

Lindström, Peter 2003: *Prästval och politisk kultur 1650–1800*. Umeå: Umeå universitet.

Malmstedt, Göran 2002: *Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige*. Lund: Nordic Academic Press.

Markkola, Pirjo & Kajander, Konsta 2014: Paikallishistorioiden papit yhteisöissään. Teoksessa Markkola, Pirjo et al. (toim.) *Kotiseutu ja kansakunta: Miten suomalaista historiaa on rakennettu*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 107–134.

Matikainen, Olli 2002: Verenperijät. Väkivalta ja yhteisön murros itäisessä Suomessa 1500- ja 1600-luvuilla. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Matinolli, Eero 1955: *Turun hiippakunnan papinvaalit ja papinvirkojen täyttäminen aikakautena 1721–1808: sosiaalihistoriallinen tutkimus*. Turku: Turun yliopisto.

Matinolli, Eero 1957: *Porvoon hiippakunnan papinvaalit ja papinvirkojen täyttäminen aikakautena 1721–1808*. Turku.

Merovuo, Jenni 2021: Local space building as state building? Meditating clergy on the Russo-Swedish borderland. Teoksessa *Dørum,* Knut – *Hallenberg, Mats – Katajala, Kimmo (toim.) Bringing the people back in. State building from below in the Nordic countries ca. 1500–1800. London & New York: Routledge. 274–291.*

Miettinen, Tiina 2012: *Ihanteista irrallaan. Hämeen maaseudun nainen osana perhettä ja asiakirjoja 1600-luvun alusta 1800-luvun alkuun*. Tampere: Tampereen yliopisto.

Moilanen, Ulla – Aalto, Ilari – Toropainen, Veli Pekka 2018: In terra prophana. Kuolemaantuomittujen ja syntisten hautaaminen ja rangaistuspaikkojen arkeologinen potentiaali. – *SKAS* 2 s. 2–19.

Nordberg, Andreas 2006: *Jul, disting och förkyrklig tideräkning. Kalendrar och kalendariska riter i det förkristna Norden*. Uppsala: Kung. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur.

Pajari, Ilona – Jussi Jalonen – Riikka Miettinen – Kirsi Kanerva (toim.) 2019: *Suomalaisen kuoleman historia*. Helsinki: Gaudeamus.

Peltonen, Matti 2006: *Lukkari Saxbergin rikos ja herännäispappilan etiikka: mikrohistoriallinen tutkimus 1800-luvun puolivälin Keuruulta*. Helsinki: Gaudeamus.

Pirinen, Kauko (toim.) 1976: *Turun Tuomiokapituli 1276–1976*. Turku: Turun arkkihiippakunnan tuomiokapituli.

Pulma, Panu 1985: *Fattigvård i frihetstidens Finland*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
Lahtinen, Anu & Ijäs, Miia (toim.) 2015: *Risti ja lounatuuli. Rauman seurakunnan historia keskiajalta vuoteen 1640*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
Reuterswärd, Elisabeth 2001: *Ett massmedium för folket. Studier i de allmänna kungörelsernas funktion i 1700-talets samhälle*. Lund: Lunds Universitet.
Räihä, Antti 2018: Kirkko, alamaisuus ja opinkäynti. Teoksessa Paaskoski, Jyrki & Talka, Anu (toim.) *Rajamaa. Etelä-Karjalan historia I*. Helsinki: Edita. 579–590.
Räihä, Antti 2012: *Jatkuvuus ja muutosten hallinta. Hamina ja Lappeenranta Ruotsin ja Venäjän alaisuudessa 1720–1760-luvuilla*. Jyväskylä Studies in Humanities 183. Jyväskylän yliopisto.
Sulkunen, Irma 1999: *Liisa Eerikintytär Ja Hurmosliikkeet 1700–1800-luvulla*. Helsinki: Gaudeamus.
Sulkunen, Irma 2016: Paimentytön liikutus. Hurmosherätys, sekularisaatio ja maailmankuvan muutos. Teoksessa Sulkunen, Irma – Niemi, Marjaana – Katajala-Peltomaa, Sari (toim.) *Usko, tiede ja historiankirjoitus. Suomalaisia maailmakuvia keskiajalta 1900-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 100–130.
Sulkunen, Irma – Niemi, Marjaana – Katajala-Peltomaa, Sari (toim.) 2016: *Usko, tiede ja historiankirjoitus. Suomalaisia maailmakuvia keskiajalta 1900-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
Sundin, Jan 1992: *För Gud, staten och folket. Brott och rättsskipning i Sverige 1600–1840*, Lund.
Suolahti, Gunnar 1919: *Suomen papisto 1600- Ja 1700-luvuilla*. Porvoo: WSOY.
Suolahti, Gunnar1912: *Suomen pappilat 1700-luvulla*. Porvoo: WSOY.
Suomen kirkot. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys & Museovirasto.
Silfverhuth, Voitto 2013: *Tampereen seurakuntahistoria: 1, Evankelisluterilainen seurakuntaelämä Tampereella kaupungin perustamisesta 1779 vuoteen 1945*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
Stén, Johan 2021: *Kulta-aika. Valistus ja luonnontieteet Turun Akatemiassa*. Helsinki: Art House.
Taipale, Matti 1980: *Rippikoulun syntyvaiheet Turun hiippakunnassa vuosina 1627–1763*. Helsinki: Suomen Kirkkohistorian Seura.
Toivo, Raisa 2006: *Mother, wife and witch. Authority and status in court record narratives in early modern Finland*. Tampere: Tampereen yliopisto.
Toivo, Raisa 2016: *Faith and Magic in Early Modern Finland*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
Toivo, Raisa 2021: Kapitalismista kokemukseen eli uskon(non) merkitys yhteiskuntahistoriassa. Teoksessa Toivo, Raisa Maria & Miettinen, Riikka (toim.) *Varhaismodernin yhteiskunnan historia. Lähestymistapoja yksilöihin ja rakenteisiin*. Helsinki: Gaudeamus. 125–154.
Toivo, Raisa Maria & Miettinen, Riikka (toim.) 2021: *Varhaismodernin yhteiskunnan historia. Lähestymistapoja yksilöihin ja rakenteisiin*. Helsinki: Gaudeamus.
Vainio-Korhonen, Kirsi 2009: *Suomen herttuattaren arvoitus. Suomalaisia naiskohtaloita 1700-luvulta*. Helsinki: Edita.
Viitaniemi, Ella 2016: *Yksimielisyydestä yhteiseen sopimiseen. Paikallisyhteisön poliittinen kulttuuri ja Kokemäen kivikirkon rakennusprosessi 1730–1786*. Tampere: Tampereen yliopisto.

Viitaniemi, Ella 2018a: Pappisperhe ja sosiaalinen selviytyminen Ylä-Satakunnan uudisasutusseudulla 1770–1820. Teoksessa Miettinen, Riikka & Viitaniemi, Ella (toim.) *Reunamailla. Tilattomat Länsi-Suomen maaseudulla 1600–1800*. Historiallisia Tutkimuksia 278. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 421–451.

Viitaniemi, Ella 2018b: Yksi päätös, kaksi ratkaisua. Kangasalan ja Pirkkalan kivikirkkohankkeiden päätöksentekoprosessit 1750- ja 1760-luvuilla. Teoksessa Mikkola, Sini & Lampinen-Enqvist, Olli (toim.) *Vapaaehtoisuus ja osallisuus. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran vuosikirja 2018*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura. 13–40.

Viitaniemi, Ella 2018c: Hautauskäytäntöjen muutos Länsi-Suomen maaseudulla osana 1700-luvun edistysajattelua. – *Thanatos* 2/2018 s. 29–59.

Viitaniemi, Ella 2019: Muurarimestari Kustaa Stenman ja katumaton maailma. Pietismi, kirjoittaminen ja kokemuksen siirtäminen länsisuomalaisella maaseudulla 1700-luvun jälkipuoliskolla. Teoksessa Annola, Johanna – Kivimäki, Ville – Malinen, Antti (toim.) *Eletty historia. Kokemus näkökulmana menneisyyteen*. Tampere: Vastapaino. 75–112.

Viitaniemi, Ella 2020: Seurakunnat ja papisto keskushallinnon ja kasvavan väestön välissä 1700-luvulla. – *Genos* 3/2020 s. 149–164.

Vilkuna, Kustaa & Tanttu, Erkki 1968: *Vuotuinen ajantieto*. Helsinki: Otava.

Villstrand, Nils Erik 1992: *Anpassning eller protest: Lokalsamhället inför utskrivningarna av fotfolk till den svenska krigsmakten 1620–1679*. Åbo: Åbo Akademi.

Villstrand, Nils Erik 2008: Skriftlighet med förhinder. Den svenska statsmaktens kungörelser i finskspråkiga församlingar under 1700-talet. Teoksessa Engman, Max & Villstrand Nils Erik (toim.) *Maktens mosaik. Enhet, särart och självbild i det svenska riket*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland & Stockholm: Atlantis.

Virrankoski, Pentti 1986: *Anders Chydenius. Demokraattinen poliitikko valistuksen vuosisadalta*. Helsinki: WSOY.

Välimäki, Mari 2021: Rikotut lupaukset. Esiavioliset suhteet ja toimijuus Ruotsin yliopistokaupungeissa 1600-luvun lopulla. Turku: Turun yliopisto.

Wallenberg Bondesson, Maria 2003: *Religiösa konflikter i norra Hälsingland 1630–1800*. Stockholm: Stockholms Universitet.

Widén, Solveig 1988: *Änkeomsorg i ståndssamhället. Försörjnings- och understödsformer för prästänkor i Åbo stift 1723–1807*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Winton, Patrik 2006: *Frihetstidens politiska praktik. Nätverk och offentlighet 1746–1766*. Uppsala: Uppsala Universitet.

Ylikangas, Heikki 2000: *Aikansa rikos: historiallisen kehityksen valaisijana*. Helsinki: WSOY.

https://doi.org/10.21435/ht.289

https://doi.org/10.21435/ht.289

I
Papisto ja perhe yhteisön osana

https://doi.org/10.21435/ht.289

https://doi.org/10.21435/ht.289

Papin perhe ja paikallisyhteisö 1600-luvun loppupuolen Viipurin hiippakunnassa

Miia Kuha

https://orcid.org/0000-0002-1838-8272

Papistolla oli 1600-luvun yhteiskunnassa esikuvallinen rooli.[1] Aikakauden protestanttisessa ajattelussa korostettiin avioliiton merkitystä, ja perheen harmonisten ja hierarkkisten suhteiden ajateltiin heijastavan niin yhteiskuntaa kuin seurakuntaa pienoiskoossa. Patriarkaalisessa yhteiskunnassa kirkkoherra johti niin seurakuntaansa kuin perhettään, ja hänen puolisonsa tehtävä oli toteuttaa kutsumustaan vaimona ja äitinä kodin piirissä.[2] Papin rouvan rooliin sisältyi jo reformaatiokaudelta lähtien erityisiä odotuksia suhteessa hänen miehensä asemaan. Mallikelpoisen käytöksen vaatimus koski paitsi pappeja, myös heidän puolisojaan. Papin perhe toimi yhteisössään esimerkkinä kristillisestä elämäntavasta ja hengellisyyden toteutumisesta arjessa, ja papin vaimon tuli kyetä muovaamaan kotitaloutensa niin, että seurakuntalaiset voisivat ottaa siitä mallia omassa elämässään.[3]

Yhteisen perhe-elämän lisäksi papin vaimo jakoi miehensä kanssa arjen pappilassa, papin virkatalossa, joka oli monin tavoin erityinen kotitalous.[4] Seurakunnan ylläpitämänä rakennuksena, jossa hoidettiin yhteisön asioita, pappila ei ollut kotina edes siinä määrin yksityinen kuin varhaismoderni kotitalous yleensä, ja kirkkoherran vaimolla olikin roolinsa myös seurakunnan julkisessa elämässä. Koko pappilan väki oli

https://doi.org/10.21435/ht.289

seurakunnassa näkyvässä asemassa, ja suuren tilan emäntänä papin rouvalla oli myös auktoriteettia.[5]

Luku käsittelee papiston ja paikallisyhteisön suhdetta 1600-luvun jälkipuoliskon itäsuomalaisissa seurakunnissa nostamalla keskiöön papin perheen, erityisesti puolison ja aikuisuuden kynnyksellä olevien lasten vaikutuksen tähän suhteeseen. Tästä näkökulmasta papin ja seurakunnan suhdetta ei ole tavallisesti käsitelty. Avaan tematiikkaa syventymällä poikkeukselliseen ja oikeudessa laajasti käsiteltyyn tapausten sarjaan, jonka keskiössä oli mielisairaudesta kärsinyt Puumalan kirkkoherran poika Mikael Brudgum. Analysoin tapahtumien kulkua ja oikeudessa sanottua pääasiassa kirkkoherra Anton Brudgumin vaimon Christina Krantzin näkökulmasta. Christina Krantz joutui vaikeaan tilanteeseen 1680-luvun jälkipuoliskolla, jolloin hän oli vuosien ajan perheväkivallan uhrina ja joutui perättömän syytöksen johdosta itsekin oikeuden eteen. Tarkastelen Christinan selviytymiskeinoja ja toimijuutta kriisin keskellä sekä hänen toimintansa kautta pappilan emännän roolia paikallisyhteisössä. Keskityn erityisesti pappilan väen ja muun pitäjäyhteisön väliseen sosiaaliseen vuorovaikutukseen ja huomioin myös tunteiden ilmaisemisen osana tätä vuorovaikutusta.[6]

Pappien avioitumisen legitimointi oli yksi merkittävimmistä reformaation tuomista muutoksista. Pappien puolisot ovatkin kiinnostaneet tutkijoita pääasiassa reformaatiokauden alun osalta, jolloin pappien avioituminen tuli mahdolliseksi ja heidän aiemmat, usein taloudenhoitajiksi nimitetyt, kumppaninsa saivat virallisen ja kunniallisen aseman pappiloiden emäntinä. Susan Karant-Nunnin mukaan perheiden perustaminen toi papit lähemmäs seurakuntalaisten kokemusmaailmaa ja teki heidät alttiimmiksi kritiikille, jos he eivät onnistuneet säilyttämään kristillistä harmoniaa omassa kotitaloudessaan.[7] Historiantutkimus on pitkälti keskittynyt papilliseen avioliittoon instituutiona ja teologisiin väittelyihin aiheesta, jolloin itse pappien puolisot ja heidän roolinsa kehitys ovat yleensä jääneet pimentoon. Lähteiden vähäisyys ja fragmentaarisuus etenkin ajalta ennen 1700-lukua on todettu niin Suomessa kuin kansainvälisestikin. Kyse ei kuitenkaan ole siitä, ettei lähteitä olisi, vaan lähteiden mahdollisuuksia tai itse tutkimusaiheen olemassaoloa ei välttämättä ole tunnistettu.[8]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Varhaismodernin Ruotsin valtakunnan kontekstissa pappilan ja papin perheen asemaa maaseutuyhteisöissä on pidetty keskeisenä. Kirkkohistorioitsija Hilding Pleijel näki papin rouvan jopa ”seurakunnan äitinä”, jonka puoleen kuka tahansa saattoi huolineen kääntyä. Pleijelin mukaan papin ja seurakunnan välillä vallinnut yhteenkuuluvuus kattoi myös papin puolison ja lapset.[9] Pappissäätyä klassikkotutkimuksissaan tarkastelleen Gunnar Suolahden mukaan pappilan emännän päivät täyttyivät pappilan taloudenhoidon monista tehtävistä. Suolahti piti pappisperheiden naisten roolia säädyn perinteiden välittäjinä tärkeänä, mutta hän ei juurikaan käsitellyt pappien puolisoita muuten kuin viranhakuihin liittyneiden avioliittojärjestelyiden ja papinleskien elatuksen järjestämisen yhteydessä.[10] Malin Lennartsson on sittemmin nostanut esille tarpeen tarkastella kriittisemmin sitä, miten pappilan väkeen ja papin rouvaan suhtauduttiin paikallisyhteisössä. Sekä Lennartsson että pappien ja seurakuntalaisten suhdetta 1500-luvun rahvaanvalitusten kautta tarkastellut Mikko Hiljanen ovat todenneet, että papin kyvyllä hallita ja johtaa kotitalouttaan oli merkitystä myös papin hengellisen auktoriteetin sekä papin ja hänen seurakuntansa suhteiden kannalta.[11]

Aiemmassa tutkimuksessa on havaittu, etteivät papit tai pappissääty muodostaneet varhaismodernilla aikakaudella homogeenista joukkoa. Suolahden klassikkotutkimuksesta lähtien on kiinnitetty huomiota papiston jakautumiseen ylempään ja alempaan papistoon sekä näiden välisiin status- ja varallisuuseroihin.[12] Ne koskivat tietysti myös pappien perheitä. Ella Viitaniemi on tarkastellut kappalaisen vaimon elämänvaiheiden pohjalta pappisperheiden sosiaalista selviytymistä 1700-luvun jälkipuoliskolla, jolloin pappissäädyn sisäinen sosiaalinen eriytyminen kiihtyi. Erityisesti köyhempien pappien lesket olivat aviomiehensä kuoleman jälkeen vaikeassa asemassa, koska virkaan kuulunut tila siirtyi seuraajalle.[13] Laajan papin leskien elatukseen kohdistuneen tutkimuksensa lisäksi Solveig Widén on hahmotellut pappilan emännän erilaisia rooleja 1700-luvun loppupuolen yhteiskunnassa. Widénin mukaan papin rouvilla oli pitäjän talonemäntien joukossa johtava rooli, joka näkyi esimerkiksi heidän velvollisuuksissaan sairaista, vanhuksista ja köyhistä huolehtimisessa, kestitysten järjestäjinä sekä kirkollisissa elämänkaarijuhlissa. Omassa kotitaloudessaan heillä oli luonnollisesti rooli puolisoi-

https://doi.org/10.21435/ht.289

na, äiteinä ja emäntinä, mutta myös hengellisen kasvatuksen ja muun hengellisen elämän toteuttajina.[14] Pappien perheitä on tarpeen ja myös erityisen kiinnostavaa käsitellä lisää 1600-luvun osalta, jolloin luterilainen kolmisäätyoppi vaikutti yhteiskuntaan ja kotitalouden merkitys korostui.

Tässä tutkimuksessa pappien perheitä lähestytään tuomiokirjojen avulla. Tätä lähdesarjaa ei ole vielä laajemmin hyödynnetty pappien perheiden tutkimisessa. Tuomiokirjojen avulla pappien, pappisperheiden ja seurakuntalaisten suhteita voidaan tarkastella ”alhaalta päin”, paikallistasolta käsin. Luvun aineistona käytettävissä tapauksissa kirkkoherran perheenjäseniä ja vähemmässä määrin myös itse kirkkoherraa syytettiin rikoksista, joita käsiteltiin alioikeudessa. Tuomiokirjojen käytön ongelmana on pidetty sitä, että niiden kautta esille nousee juuri tämän artikkelin tapausten kaltaisia poikkeuksellisia oikeusprosesseja, joissa negatiiviset ilmiöt painottuvat. Lukemalla tapauksia ”vastakarvaan” voidaan kuitenkin valottaa yhteisön ja perheen arkisen elämän piirteitä, sosiaalista dynamiikkaa ja tapoja selviytyä kriisitilanteista.[15] Tässä luvussa käsiteltävien tapausten kautta avautuvat esimerkiksi yhteisöllisen huolenpidon ja myötätunnon sekä yksilöllisen toimijuuden teemat, minkä lisäksi ne valaisevat paikallisyhteisön verkostojen merkitystä pappien ja heidän perheidensä elämässä.

Käytän tutkimuksen pääasiallisena menetelmänä mikrohistoriallista, kontekstoivaa lähilukua. Tuomiokirjojen lisäksi selvitän keskeisten henkilöiden elämänkulkua matrikkelilähteiden, kirkonkirjojen ja henkikirjojen avulla. Lisäksi tutkimuksen taustana toimii koko Viipurin hiippakunnan papiston laajempi tarkastelu aikakaudella 1650–1710 matrikkelilähteiden pohjalta. Olen valinnut aineistosta laatimani tietokannan pohjalta Brudgumin pappisperheen tarkempaan analyysiin.[16] Tavoitteenani on osoittaa, että papin perheellä oli merkitystä papin ja hänen seurakuntansa suhteen kannalta, sekä tarkastella erityisesti papin rouvan ja seurakuntalaisten välisen vuorovaikutuksen piirteitä. Tuomiokirjojen mikrohistoriallisen analyysin avulla voidaan saada uutta tietoa siitä, millainen vaikutus papin perheellä oli papin ja hänen seurakuntansa suhteeseen, ja toisaalta siitä, millaisia toimintamahdollisuuksia aiemmin useimmiten pimentoon jääneillä pappien vaimoilla oli.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Vieras pappisperhe uuteen pitäjäyhteisöön

Christina Larsdotter Krantz, porvarisperheen tytär Viipurista, avioitui 1660-luvun vaihteessa ylioppilas Anton Brudgumin (Antonius Michaelis Breutigam) kanssa.[17] Monen muun säätyläisnuorukaisen tavoin Lappeen kihlakunnan kruununvoudin poika Brudgum suuntasi pappisuralle saatuaan opintonsa Viipurissa ja Turussa päätökseen. Pariskunnasta kumpikaan ei siis ollut itse pappisperheestä lähtöisin. Pappisvihkimyksen saatuaan Brudgum astui ensimmäiseen papinvirkaansa Viipurin läänin jalkaväkirykmentin saarnaajana vuonna 1662 ja kuusi vuotta myöhemmin yleni rykmentinpastoriksi. Brudgumin virka vei perheen Riikaan, jossa esikoinen Mikael kävi koulua.[18]

Palveltuaan sotilaspappina lähes kaksikymmentä vuotta Anton Brudgum sai vuonna 1681 nimityksen Puumalan kirkkoherraksi. Ainakin Viipurissa ja Liivinmaalla oleskellut perhe muutti siis eteläiseen Savoon. Perhe tuli pitäjään tilanteessa, jossa paikallisia ehdokkaita kirkkoherran virkaan oli kaksi, eivätkä seurakuntalaiset halunneet pitäjään vieraita pappeja, minkä he myös käräjillä ilmoittivat. Puumalan aiempi kirkkoherra Jöran Nigraeus oli kuollut vuonna 1678, jonka jälkeen kirkkoherran leski pyysi pitäjän väeltä pojalleen Carlille vokaatiota eli kutsua isänsä viran jatkajaksi. Seurakuntalaiset myöntyivät tähän ratkaisuun, mutta ilmoittivat myös suostumuksensa seurakunnan kappalaisen Israel Ithimaeuksen valinnalle virkaan, sillä kappalainen oli kokeneempi ja samoin pitäjäläisille tuttu. Tässä tapauksessa he toivoivat, että Carl voisi toimia kappalaisena.[19] Molemmissa vaihtoehdoissa olisi toteutunut kirkkoherran lesken konservointi eli virkatalon säilyminen suvussa ja lesken elatuksen järjestyminen, mikä oli erityisesti pitäjän väen intressinä. Muussa tapauksessa lesken elatuksesta huolehtiminen jäi pitäjäläisten vastuulle.[20] Pitäjän suosikkien sijasta tuomiokapituli kuitenkin määräsi virkaan Brudgumin, jolla oli takanaan jo pitkä ura, yliopisto-opinnot Turussa ja meriittinään ansiot sotilaspappina.

Ikä, oppineisuus ja hyveellinen elämä olivat tärkeimpiä kriteerejä, kun tuomiokapituli asetti ehdokkaita järjestykseen. Uuden papin valinnan tuli tapahtua yhteisymmärryksessä seurakunnan kanssa, mutta käytännössä seurakuntalaiset saivat toiveensa läpi parhaiten silloin,

https://doi.org/10.21435/ht.289

kun heidän ehdokkaansa oli tarpeeksi meritoitunut suhteessa muihin hakijoihin. Sekä tuomiokapituli että seurakuntalaiset suosivat yleensä pappia, joka oli seurakunnalle tuttu, pystyi elättämään edeltäjänsä perheen ja oli tälle sukua. Tuomiokapituli valvoi pappissäädyn etua ja suosi esimerkiksi köyhiä tai suurta perhettä elättäviä ehdokkaita. Se otti myös huomioon virkavuodet ja päätyi usein nimittämään iäkkäämpiä ehdokkaita kuin mitä seurakunta olisi toivonut.[21] 1600-luvulla papit saivat periaatteessa hakea virkoja ainoastaan omasta hiippakunnastaan, ja indigenaattioikeuden perusteella virat varattiin pääsääntöisesti hiippakunnassa syntyneille. Sen mukaan, oliko kyse konsistoriaalisesta vai regaalisesta seurakunnasta, papin nimitti virkaan joko tuomiokapituli tai kruunu. Vuoden 1680 reduktioon saakka myös aateliset pitivät oikeutenaan nimittää pappeja patronaattioikeuden nojalla paikkakunnilla, joilla he toimivat kirkon suojelijoina.[22]

Kuten Brudgumin tapauksessa, sotilaspappina toimiminen oli yksi reitti meritoitumiseen ja uralla etenemiseen. Sotilaspapeilla oli mahdollisuus siirtyä palveluksensa jälkeen siviilivirkaan, yleensä suoraan kirkkoherran virkaan. Entisiä sotilaspappeja oli Viipurin hiippakunnan seurakunnista eniten juuri Savossa, jonka seurakunnissa vuosina 1650–1680 toimineista kirkkoherroista joka viides tuli sotaväestä. Sotilaspapit muodostivat merkittävän osan seurakuntaan ulkopuolelta tulleista papeista, ja useimmiten he päätyivät muualle kuin alkuperäiselle kotiseudulleen.[23] Tullessaan pitäjään Anton Brudgum oli jo naimisissa ja toi perheensä mukanaan, eikä hän voinut kiinnittyä paikallisyhteisöön esimerkiksi avioitumalla edeltäjänsä lesken tai tyttären kanssa konservointijärjestelmän mukaisesti.

Viipurin hiippakunnassa papit siirtyivät seurakunnasta toiseen useammin kuin vauraammassa Turun hiippakunnassa, ja moni pappismies joutui urallaan hakemaan virkaa itselleen ennalta tuntemattomasta seurakunnasta. Pitkän matkan päähän muuttaminen tarkoitti usean päivän matkaa vieraalle seudulle, jossa papin ja hänen mahdollisen perheensä täytyi järjestää arkensa ja luoda sosiaaliset verkostonsa uudelleen. Tapaukset osoittavat, että tämä onnistui vaihtelevasti.[24] Brudgum matkusti perheineen 1680-luvun alussa pohjoiseen uuteen seurakuntaan, jossa pitäjän väki ei ollut innokas ottamaan vastaan ulkopuolista

https://doi.org/10.21435/ht.289

pappia.[25] Brudgumin yhteiselämä uuden seurakuntansa kanssa vaikuttaa kuitenkin alussa sujuneen rauhallisesti, ja lähteissä näkyy ainoastaan joitakin tavanomaisia käräjöintejä oman taloudellisen aseman varmistamiseksi sekä tarpeellisten talousrakennusten saamiseksi pappilaan.[26] Käräjillä papit tavallisesti puolustivat virkaansa kuuluvia oikeuksia ja etuuksia sekä valvoivat virkatilansa etuja ja luontaistuotteina suoritettavien palkkojen maksua. Koska Brudgum tuli paikkakunnille ulkopuolisena, hänen täytyi vakiinnuttaa asemansa yhteisössä omalla toiminnallaan. Uuden papin tuli voittaa seurakuntalaisten luottamus, verkostoitua oikeiden henkilöiden kanssa ja lunastaa paikkansa yhteisössä.[27]

Pian Anton Brudgumin astuttua uuteen virkaansa perheen elämä ajautui kriisiin, jolla oli vaikutuksia myös paikallisyhteisöön. Perheen esikoinen, enintään 21-vuotias Mikael, joka oli syntynyt todennäköisesti Riiassa, kärsi vakavista mielenterveyden ongelmista. Mikael vaikuttaa kyenneen melko normaaliin sosiaaliseen elämään, mutta ajoittain hän sai raivokohtauksia, joiden aikana hän oli hyvin väkivaltainen eikä kyennyt hillitsemään itseään. Mikael vaikuttaa toimineen sotaväen palveluksessa.[28] Häntä ei siis ollut lähetetty opiskelemaan papiksi, vaikka hän oli lapsena opiskellut koulumestarin opissa, eli esikoispojan kouluttaminen papin uralle oli todennäköisesti alun perin ollut vanhempien tavoitteena.

Vuonna 1685 Mikael Brudgum tuomittiin erään talonpojan pahoinpitelystä ja murhapolton yrityksestä. Tapauksen toisessa oikeuskäsittelyssä Mikael myönsi teon vedoten mielenvikaisuuteen. Hän kertoi, että perheen asuessa Riiassa hänen opettajansa koulumestari Sigismund oli lyönyt häntä päähän kivitaululla. Kolaus oli ollut kova ja pään todettiin kärsineen siinä vahinkoa, kuten vanhemmat itkien kertoivat. Mielenvikaisuutta tai ”pään heikkoutta” ei oikeusistunnossa kuitenkaan pystytty todistamaan.[29] Mikael herätti pelkoa niin perheessään kuin naapurustossa toistuvalla väkivaltaisella käytöksellään. Lopulta hän yhden raivokohtauksensa aikana tappoi toisen talonpojan vanhan ja sokean isän. Mikael tuomittiin teostaan kuolemaan ja teloitettiin talvella 1691.[30]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Kirkkoherran vaimon ahdinko

Mikaelin väkivaltaisuus suuntautui ennen kaikkea hänen äitiinsä, jota hän pahoinpiteli toistuvasti ja toisinaan hengenvaarallisesti. Myös kirkkoherra Brudgum oli väkivaltainen vaimoaan kohtaan. Syksyllä 1689 Christina Krantz näyttää etsineen ulospääsyä epätoivoiselta tuntuneesta tilanteesta. Oli lokakuu, ja hän tiesi, että tuomari oli tullut pitäjään syyskäräjiä varten. Christina päätti mennä itse henkilökohtaisesti pyytämään apua kihlakunnantuomarilta tupaan, joka oli tämän käytössä käräjien aikaan. Christina ohitti näin paikallistason viranomaiset, joiden olisi ehkä ollut vaikea tukea häntä, koska kirkkoherra oli hierarkiassa heitä ylempänä. Christina valitti tuomarille, että hänen poikansa ja miehensä pahoinpitelivät häntä jatkuvasti. Kihlakunnantuomari päätti tuoda asian lautakunnan tietoon ja oikeuden käsiteltäväksi, koska ”tällaista raskasta syntiä” ei voinut jättää rankaisematta.[31] Itsehillintä oli kristillinen ihanne, eikä liiallinen raivo ollut hyväksyttävää.[32]

Käräjillä Christina näytti väkivallan jälkiä kehollaan ja sanoi, että mitä hänen poikansa ei tehnyt, hänen miehensä teki, minkä vuoksi hän pyysi eroa (*skilliobreff*) miehestään. Lisäksi hän uhkasi ottaa hengen itseltään, jos Mikaelia ei lähetettäisi pois pappilasta. Christina kertoi myös pelkäävänsä, että Mikael tappaisi oman vaimonsa, jota tämä oli myös pahoinpidellyt.[33] Mikael oli naimisissa Leppävirran kirkkoherran tyttären Margareta Oxmanin kanssa.[34] Christinan mukaan kirkkoherra ja hänen vaimonsa eivät uskaltaneet mennä pariskunnan väliin ”nuorta vaimoparkaa” auttamaan. Kertoessaan Mikaelin käytöksestä Christina käytti ”useita epäkristillisiä sanoja”, mikä kertoo voimakkaasta tunnelatauksesta. Tuomari määräsi voudin ottamaan piileskelevän Mikaelin kiinni ja saattamaan tämän oikeuden eteen. Kirkkoherra selvisi nuhteilla, mutta asian tuleminen julki ja paikallisyhteisön kontrolli saattoivat vaikuttaa siihen, että tämän väkivaltainen käytös vaimoaan kohtaan vaikuttaa vähentyneen käräjäkäsittelyn jälkeen.[35]

Maanlain mukaan miehellä oli oikeus kohtuullisesti kurittaa vaimoaan, mutta liiallista väkivaltaa ei hyväksytty.[36] Avioeron laillisia perusteita olivat kirkkolain mukaan toisen osapuolen uskottomuus, jota toinen ei halunnut antaa anteeksi, ja puolison hylkääminen. Sellaisiakin

https://doi.org/10.21435/ht.289

tapauksia kuitenkin tunnetaan, joissa tuomiokapituli myönsi avioeron suhteen jatkuvan riitaisuuden ja väkivaltaisuuden takia, kun avioparin välinen epäsopu vaikutti myös ympäröivään yhteisöön. Konfliktitilanteissa käytettiin monia sovittelu- ja rankaisukeinoja avioparin saattamiseksi jälleen sopuun, ja avioerot olivat harvinaisia. Eropyynnöt käsiteltiin vuoteen 1734 asti ensisijaisesti tuomiokapitulissa.[37] Papeilla oli aktiivinen rooli sovittelussa, mutta papin oman avioliiton ollessa vaakalaudalla häntä voitiin uhata viran menettämisellä, jos sopua ei saatu aikaan.[38] Brudgumin perheen kriisi toi julki aviomiehen ja perheen isän epäonnistumisen patriarkaalisen järjestyksen mukaisen roolinsa toteuttamisessa, mikä oli vielä pahempaa, kun kyseessä oli kirkkoherra, jonka tuli perheineen toimia esikuvana yhteisölleen.[39] Anton Brudgum ei pystynyt pitämään poikaansa kurissa ja syyllistyi vielä lisäksi liian kovaan kurinpitoon vaimoaan kohtaan, mikä sekin tarkoitti epäonnistumista aviomiehen ihanteellisen roolin toteuttamisessa.[40]

Ennen kuolemantuomionsa toimeenpanoa Mikael Brudgum antoi viimeisellä ehtoollisella lausunnon, jonka johdosta Christina Krantz joutui marraskuun puolivälissä 1691 oikeuden eteen epäiltynä naapurinsa, korpraali Sven Spennerin myrkyttämisestä paloviinalla. Spenner oli kuollut seuraavana päivänä vietettyään edellistä iltaa pappilassa. Pappilaan oli kutsuttu vieraita perjantaipäivän illalliselle Martin päivän aikaan vain noin viikkoa ennen käräjiä, jolloin tapahtumia käsiteltiin.[41] Tapahtumat olivat siis juhlaväellä tuoreessa muistissa ja niitä toistettiinkin oikeudessa hyvin yksityiskohtaisesti.

Pappilan illallisvieraita olivat kihlakunnantuomari Guido Wickelgreen, majoitusmestari Peter Röös, ratsumies Arvid Michelsson, korpraali Sven Spenner vaimoineen pappilan naapurista sekä kappalainen Israel Ithimaeuksen leski. Wickelgreen ja Röös lähtivät ruokailun jälkeen, mutta muut jäivät vielä viettämään iltaa juomatarjoilun merkeissä. Lopulta vieraat alkoivat tehdä lähtöä ja siirtyivät pihalle. Spenner pyysi vielä yhtä paloviinaryyppyä ja pappilan emäntä kävi hakemassa sisältä pikarin, jonka tarjosi tälle. Pian Spenner pyysi vielä lisää paloviinaa, mutta hänen vaimonsa kielsi miestään muistuttaen, että tämä oli juonut aamusta lähtien. Spenner halusi kuitenkin jatkaa juomista, ja kappalaisen leski ja Spennerin vaimo lähtivät reellä koteihinsa. Spenner vetosi

https://doi.org/10.21435/ht.289

vielä kirkkoherran vaimoon: ”Rakas äiti, anna minulle ryyppy paloviinaa”, ja emäntä lähti jälleen hakemaan lisää juotavaa. Spenner tarjosi Christinalle ensimmäisen ryypyn tämän tuomasta tuopista ja joi sen jälkeen itse julistaen, että he joivat ”sisaren ja veljen maljan”. Tämän ryypyn Spenner sai kuitenkin vahingossa väärään kurkkuun. Pian korpraali oli jo liian juovuksissa pysyäkseen pystyssä, ja muu paikalla ollut väki auttoi tämän rekeen. ”Hyvästi, sisar!” huudahti Spenner vielä pappilan emännälle. Mukana ollut ratsumies ajoi Spennerin lyhyen matkan kotiin, jossa tiedottomaksi mennyt mies kannettiin sänkyynsä. Hän menehtyi seuraavana päivänä avaamatta enää silmiään.[42]

Mikaelin ilmeisen perättömän ilmiannon johdosta oikeudessa keskityttiin selvittämään sitä, oliko kuolema luonnollinen vai myrkyttämällä aiheutettu. Juoman päätyminen ”väärään kurkkuun” oli mahdollista tulkita joko luonnolliseksi tapahtumaksi tai merkiksi siitä, ettei kaikki ollut aivan kuten piti. Äitinsä ilmiantanut Mikael ei kuitenkaan itse ollut enää edes paikalla loppuillasta, jolloin väitetyn myrkyttämisen olisi pitänyt tapahtua.

Käräjillä kuultiinkin myös todistajia, jotka kertoivat Mikaelin luonteesta ja tilanteista, joissa tämä oli pahoinpidellyt äitiään. Esimerkiksi pappilan renki ja piika olivat todistaneet tällaisia tilanteita ”lukemattomia kertoja”. Rengin ja piian lisäksi pappilassa oli myös tilapäistä väkeä hoitamassa erilaisia töitä. Kesällä 1690 pappilassa kenkiä tekemässä ollut sotilas oli vain väkivaltaa käyttäen onnistunut pelastamaan Christinan Mikaelin käsistä. Sotilas kertoi pappilan emännän olleen melkein puolikuollut säikähdyksestä ja niin ahdistunut ja peloissaan, että oli halunnut hukuttautua kaivoon, minkä sotilas oli kuitenkin estänyt. Pappilan palvelusväki ja muut paikalle kulloinkin sattuneet henkilöt eivät jättäneet pappilan emäntää yksin, vaan pelastivat tämän poikansa käsistä useita kertoja asettaen itsensäkin vaaralle alttiiksi.[43] Todistajanlausunnoista käy ilmi, että pappilassa oli lähestulkoon aina väkeä paikalla, ja Christina sai apua sitä tarvitessaan. Kirkkoherran väkivaltaisuudesta ei enää asiaa koskeneen oikeuskäsittelyn jälkeen ole mainintoja pöytäkirjoissa, vaan pikemminkin hän näyttää puolustaneen vaimoaan poikansa raivokohtauksilta.[44]

Kirkkoherra ja hänen vaimonsa pyysivät käräjäyleisöä ja lautakuntaa todistamaan, etteivät he koskaan olleet tehneet mitään sellaista, mistä

https://doi.org/10.21435/ht.289

heitä nyt syytettiin. Paikallisyhteisö asettuikin tukemaan kirkkoherraa ja hänen vaimoaan todistaen, etteivät he koskaan olleet kuulleet näistä muuta kuin kunniallista ja hyvää. Lisäksi he olivat usein juoneet pappilassa niin olutta kuin paloviinaa, eikä heille ollut koitunut siitä mitään haittaa.[45] Lopulta tapauksen toisessa käräjäkäsittelyssä kävi ilmi, että paikalla ollut pitäjän timpuri, jonka tehtävänä oli pappilan rakennusten huoltaminen, oli juonut loppuun Spennerin aloittaman juoman, mikä lopullisesti ratkaisi tapauksen Christinan hyväksi, sillä tälle ei ollut koitunut juomasta mitään seurauksia. Timpuri kertoi, että kirkkoherrapariskunta antoi aina palvelusväen juoda vieraiden jäljiltä jääneet juomat, olipa niitä sitten vähän tai paljon. Tuomion perusteluissa todettiin, että tapaus jäi jossain määrin hämärän peittoon, mutta Christina vapautettiin kuitenkin syytteistä.[46]

Perheen myöhemmät vaiheet ja sosiaalisen aseman lasku

Kirkkoherra Brudgum menehtyi jo kaksi vuotta oikeuden vapauttavan päätöksen jälkeen, vuonna 1694, ja Christina jäi leskeksi. Papin rouvan asema oli sidoksissa puolison virkaan, mistä johtuen papin lesken asema oli selkeästi huonompi. Leski sai jäädä perheineen armovuodeksi pappilaan, ja moni leskistä anoi armovuoteen pidennystä, mutta tämän jälkeen virkatila kuului seuraajalle.[47] Christina vaikuttaa saaneen armovuoteensa pidennystä ja emännöineen pappilaa vuoteen 1697 saakka, jolloin miehen seuraaja Henrik Romanus astui virkaansa. Christina mainitaan henkikirjassa oman taloutensa emäntänä ja kirkkoherra Brudgumin leskenä vuonna 1697, jolloin samassa kotitaloudessa asuivat myös pariskunnan nuoremmat lapset Henrik, Maria ja Karin sekä ”varapastori herra Henrik”, joka on todennäköisesti Marian kanssa myöhemmin avioitunut Henrik Hordiander.[48] Armovuosiensa aikana leski hoiti pappilan tiluksia, kantoi papille kuuluvat verot ja maksoi niistä viransijaisen palkan. Hordiander vaikuttaa toimineen Christinan palkkaamana armovuodensaarnaajana.[49]

Myös tuomiokirjoihin on jäänyt jälkiä vuosilta, jolloin Christina hallitsi pappilaa leskiemäntänä. Pian miehensä kuoleman jälkeen Christina

https://doi.org/10.21435/ht.289

syytti neljää renkiään siitä, etteivät nämä olleet tehneet aitaa kuten heille oli määrätty, ja hevoset olivat päässeet syömään ruista pellolta. Alkuun palvelusväki ei näytä täysin kunnioittaneen lesken auktoriteettia, mutta tämä otti tilanteen haltuunsa käräjien avulla, ja rengit joutuivat korvaamaan vahingon.[50] Vuonna 1697 Christina maksoi eräälle talonpojalle 18 kuparitaaleria kasken kaatamisesta tämän mailta. Rahat talonpoika tarvitsi ratsusatulan ostoon.[51] Christina teki siis molempia hyödyttävän taloudellisen sopimuksen. Renkien määrän ja kaskesta maksetun summan perusteella kotitalous vaikuttaa edelleen olleen suhteellisen vauras. Christinan toiminnasta puolestaan voi päätellä, ettei hän ollut leskeksi jäädessään ensimmäistä kertaa hoitamassa tilan talouteen ja viljelyksiin liittyneitä asioita, vaan todennäköisesti hänelle oli kertynyt kokemusta ja tietoa niistä jo miehensä eläessä.

Pääsiäispäivänä 1695 Christina rikkoi sukupuolensa käytösnormeja näkyvästi ilmaantumalla kirkkoon juovuksissa, mikä ei jäänyt huomaamatta kappalaiseltakaan, koska aamusaarna oli jo ehtinyt alkaa. Kappalainen Lars Rosenius kommentoi myöhäistä saapumisaikaa, ja tilanne johti molemminpuoliseen sättimiseen, jonka aikana puhuttiin niin suomea kuin ruotsiakin, kirkkoväen puheensorinan keskellä.[52] Vaikka lähteet eivät kerro pitkäkestoisesta konfliktista osapuolten välillä, sen voi päätellä riidan nopeasta alkamisesta ja herjauksista, jotka kyseenalaistivat vastapuolen kunniallisuuden.

1690-luvun tuomiokirjatapausten jälkeen tiedot Brudgumin pappilan väestä ehtyvät. Puumalasta ei ole säilynyt kirkonkirjoja ennen vuotta 1708, joten perheen myöhemmistä kohtaloista on saatavilla vain vähän tietoja. Nimismies Paavo Vokalaisen leskenä mainitaan tuomiokirjassa vuonna 1700 Christina Breutgam, mutta tieto kirkkoherran lesken avioitumisesta nimismiehen kanssa ei saa tukea muista lähteistä.[53] Jos tällainen avioliitto solmittiin, se jäi hyvin lyhyeksi. Vokalainen kuului joka tapauksessa perheen lähipiiriin.

Henkikirjoissa esiintyy 1700-luvun alkuvuosina entisen kirkkoherran taloudesta enää tytär Catharina (Karin), jonka luona äiti on mahdollisesti asunut tässä vaiheessa. Jouduttuaan lähtemään pappilasta pappien lesket asuivat usein aikuisten lastensa luona, ja yleensäkin avun tarpeessa olleet pappisperheiden jäsenet saattoivat turvautua sukulaisiinsa ja mui-

https://doi.org/10.21435/ht.289

hin pappiloihin.[54] Vuosina 1704–1706 Roseniuksen kappalaistaloudessa palveli piika Maria, joka voi hyvin mahdollisesti olla Brudgumin samanniminen tytär. Häntä ei ole merkitty talouteen enää vuonna 1707, jolloin Maria Brudgum todennäköisesti oli jo avioitunut Henrik Hordianderin kanssa, koska pariskunnan esikoistytär syntyi samana vuonna.[55] Christina menehtyi paljon kuolonuhreja vaatineena vuonna 1709, jolloin Puumalassa kärsittiin toista vuotta kadosta, ja hänet kirjattiin kuolleiden luetteloon kirkkoherra Brudgumin leskenä.[56]

Vaikka kirkkoherran suhde paikallisyhteisöön säilyi hyvänä ja taloudessa oli varallisuutta, perheen sosiaalinen asema laski, kun poikia ei pystytty kouluttamaan papinuralle eikä tyttäriä saatu avioon virassa olevien pappismiesten tai muiden virkamiesten kanssa. Lisävaikeuksia aiheutti 1700-luvun vaihteessa Catharina Brudgumin suhde Puumalan silloisen kirkkoherran Henrik Romanuksen samannimisen pojan kanssa. Suhteesta syntyi lapsi, ja Catharina vetosi annettuun avioliittolupaukseen maineensa säilyttämiseksi, mutta Turkuun opiskelemaan lähtenyt Romanus oli jo ehtinyt kihlautua siellä toisen naisen kanssa. On mahdollista, että perheen laskenut sosiaalinen status vaikutti siihen, ettei Romanus suhtautunut antamaansa lupaukseen vakavasti. Oikeuden näkökulmasta avioliitto oli kuitenkin käytännössä enää kirkollista vahvistusta vailla, joten kirkkoherran poika joutui julkiripille, maksamaan sakkoja sekä luovuttamaan viljaa lapsen elatukseksi.[57]

Myös Maria Brudgumin avioliitto Henrik Hordianderin kanssa 1700-luvun alussa kuvastaa perheen sosiaalisen aseman laskua. Hordiander toimi ennen pariskunnan avioitumista Lappeenrannassa pedagogina ja sen jälkeen eleli virattomana pappismiehenä Puumalassa vaimoineen yli isonvihan ajan. Hän pääsi vasta vuonna 1727 Joutsenon kappalaisen virkaan.[58] Pariskunnan poika Petter toimi myöhemmin Virolahden kappalaisena.[59] Anton Brudgumin sotilaspapin uran kautta saavuttama kirkkoherran asema jäi siis yksittäiseksi vaiheeksi perheen elämässä ennen statuksen laskua alempaan papistoon.

Brudgumin perheen tarkastelu osoittaa, että papin ura mahdollisti sosiaalisen liikkuvuuden niin ylös- kuin alaspäin. Mikaelin ollessa nuori kirkkoherran poika, jonka mielen hauraus ei ollut vielä merkittävästi tullut esille, hänelle oli vielä mahdollista löytää puoliso ylemmän papiston

https://doi.org/10.21435/ht.289

perheestä, joskin syrjäseudulta, mutta perheen sosiaalinen menestys katkesi 1680–1690-luvun tapahtumiin. Brudgumin perheen tarkastelun kautta pappissääty näyttäytyy epävarmana asemana, johon oli mahdollista päästä ulkopuolelta, mutta jossa pysyminen saattoi muiden vaikeuksien myötä osoittautua hankalaksi.

Pappilan väen suhde paikallisyhteisöön

Pitäjään ulkopuolelta tullut kirkkoherra Brudgumin perhe epäonnistui lähes täydellisesti ihanteellisen esikuvallisen roolinsa täyttämisessä Puumalan paikallisyhteisössä. Paradoksaalisesti kirkkoherran ja hänen puolisonsa suhde Puumalan paikallisyhteisöön näyttää säilyneen enimmäkseen hyvänä vielä sittenkin, kun heidän poikansa väkivaltaisuus kauhistutti naapurustoa ja perheen sisäiset konfliktit tulivat julki. Seurakuntalaiset tulivat epäröimättä kirkkoherran vaimon tueksi sekä väkivaltaisissa tilanteissa että oikeudenkäynnissä. Mihin tämä sosiaalinen onnistuminen kaikesta epäonnesta huolimatta perustui? Kirkkoherran korkea status ja asema eivät automaattisesti ratkaisseet hänen onnistumistaan seurakunnan luottamuksen saavuttamisessa, minkä osoittavat eri seurakunnista tunnetut konfliktit papiston ja seurakuntalaisten välillä.

Puumalan pappisperheen tapauksessa sosiaaliset suhteet ja niiden onnistunut vaaliminen näyttävät olleen ratkaisevassa asemassa. Harvaan asutun pitäjän pappila näyttäytyy oikeuskäsittelyissä todellisena sosiaalisena keskuksena. Sukulaisia, naapureita, palvelusväkeä ja niin pitäjänmiehiä kuin -naisia esiintyi oikeudessa huomattava määrä kertomassa Mikaelin edesottamuksista. Kirkkoherra vaikuttaa myös luoneen jo varhaisessa vaiheessa ystävyyssuhteita ja verkostoja paikallisyhteisön keskeisten henkilöiden kanssa. Näihin kuuluivat etenkin kappalainen Israel Ithimaeus sekä nimismies Paavo Vokalainen, joka toimi myös kirkkoväärtinä sekä kestikievarin pitäjänä ja oli kirkkoneuvoston jäsen. Toisaalta Brudgumin ja seurakunnan välille ei syntynyt konfliktia papin saatavien maksamisesta, joka oli yleensä merkittävin tekijä papin ja seurakunnan välisten ristiriitojen taustalla.[60]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Varhaismodernin ajan paikallisyhteisöissä mielen sairauksista kärsineet ihmiset elivät osana yhteisöä, omien perheidensä ja sukulaistensa kanssa, eikä heitä lähetetty hospitaaleihin kuin ääritapauksissa.[61] Vaikuttaa siltä, että Puumalan paikallisyhteisö huomasi papin rouvan kärsimyksen ja ymmärsi pappilan isäntäparin vaikean tilanteen. On myös mahdollista, ettei kirkkoherran isännän asemassa käyttämää väkivaltaa pidetty rahvaan keskuudessa niin pahana kuin virallisten normien tasolla.[62] Ehkä impulsiiviseen väkivaltaan voitiin suhtautua ymmärtäväisesti tilanteessa, jossa kirkkoherran ja paikallisyhteisön välillä ei ollut konfliktia, ja talonpojat saattoivat samastua papin toimintaan omasta isännän asemastaan käsin. Kirkkoherran pojan toiminta herätti paikallisyhteisössä paitsi pelkoa ja paheksuntaa, myös myötätuntoa hänen vanhempiaan kohtaan. Paikalla olleet ihmiset auttoivat Christinaa asettaen itsensä vaaraan ja panivat merkille tämän tunteman pelon ja ahdistuksen.[63] Esimerkiksi kenkiä tehnyt sotilas kertoi Christinan olleen melkein puolikuollut säikähdyksestä Mikaelin hyökkäyksen jälkeen.[64] Christina itse ilmaisi tunteensa lähinnä toivomalla omaa kuolemaansa tai uhkaamalla itsemurhalla eri yhteyksissä, mutta tätäkään ei pidetty erityisesti pahana, vaan uhkaukset otettiin vastaan avunpyyntöinä, joksi ne oli todennäköisesti tarkoitettukin. Puheita itsemurhasta voikin pitää emotiiveina, joiden tarkoitus oli herättää pitäjäläisissä myötätuntoa.[65]

Ainoa kerta, kun Christinan käytöstä paheksuttiin oikeusprosessin aikana, oli viimeinen oikeudenkäynti helmikuussa 1692. Kirkkoherran vaimon todettiin olevan juovuksissa, ja hän puhui haluavansa kuolla ja aikovansa antaa kaikille lapsilleen rahaa osoittaen ”epätavallista mielenliikutusta” (*owanlige affecter*). Kirkkoherra pyysi vaimoaan häpeämään ja vaikenemaan, koska tämä ei tiennyt, mitä puhui.[66] Vaikuttaa siltä, että vuodet väkivallan uhrina ja murhasyyte olivat tässä vaiheessa vaikuttaneet Christinaan niin, että hänen oli vaikea kestää viimeistä ja ratkaisevaa oikeuskäsittelyä tietämättä, mihin se johtaisi.

Kaikki tunsivat pappilan emännän, johon viitattiin todistajanlausunnoissa esimerkiksi termeillä ”*Präste Mohr*” ja ”*prästegumman*”. Myös korpraali Spenner kutsui todistajanlausunnon mukaan Christinaa tuttavallisesti ”äidiksi” ja ”sisareksi”. *Mor* viittaa tavallisesti talon emäntään, mutta lisäksi isäksi tai äidiksi puhutteleminen osoitti varhaismodernilla

https://doi.org/10.21435/ht.289

aikakaudella kunnioitusta, veljeksi tai sisareksi puolestaan kiintymystä tai ainakin hyväntahtoisuutta ja tasavertaisuutta.[67] Naisen ja miehen yhdessä nauttima juoma tulkittiin aikakaudella usein merkiksi suhteesta heidän välillään, mutta tässä tapauksessa kyse vaikuttaa olleen pikemminkin läheisestä naapuruudesta ja ystävyydestä, sillä juoma jaettiin julkisesti muiden läsnä ollessa pappilan pihalla. Maljojen juomisella yhdessä oli rituaalisia ja velvoittavia merkityksiä, ja veljen- tai ystävänmaljat velvoittivat niin keskinäiseen toveruuteen kuin tasavertaiseen keskustelutapaan, sinutteluun, esimerkiksi säätyerosta riippumatta.[68] On kiinnostavaa, että tässä yhteydessä maljan juominen viittaa sukupuolieron ylittävään tasavertaisuuteen.

Kestitysten järjestäminen näyttäytyy tärkeänä osana Brudgumin pappisperheen sosiaalista toimintaa. Molemmat puolisot myös joivat ainakin toisten säätyläisten kanssa. 1600-luvun juopon papin stereotypia on elänyt pitkään erityisesti paikallishistoriallisessa kirjallisuudessa, mutta tulkinta on liian yksinkertainen, jos kirkkoherran ajatellaan olleen myös talonpoikien suosiossa vain juomatarjoilun tai juopotteluun osallistumisen takia.[69] Syömisen ja juomisen merkitys sosiaalisten suhteiden ylläpitämisessä oli aikakaudella hyvin keskeinen, ja yhdessä nautittu ruoka ja juoma vahvistivat yhteisön yhteenkuuluvuutta. Kestityksen järjestäminen tietyissä tilanteissa kuului pappisperheen yhteisöllisen roolin toteuttamiseen.

Pappilat olivat suuria tiloja ja tuottivat viljaa, jota voitiin käyttää oluen valmistamiseen myös myyntiin, joten pappila saattoi toimia myös kapakkana. Vielä vuoden 1571 kirkkojärjestyksessä todettiin, että papin tuli olla vieraanvarainen, ja pappien kievarinpito oli tuolloin sallittua.[70] Lutherkaan ei ollut tuominnut satunnaista juopumusta, jota hän piti vain vähäisenä syntinä erotuksena jatkuvasta juopottelusta. Myös Ruotsin valtakunnan kirkolliset auktoriteetit, kuten Laurentius Petri, kehottivat alkoholinkäytössä kohtuuteen, eikä alkoholia itsessään pidetty haitallisena tai vaarallisena vielä 1600-luvulla.[71] Pitäjäläiset kertoivat juomisesta pappilassa normaalina ja arkisena asiana, jonka avulla he todistivat pappilan väen kunniallisuudesta. Anteliaisuus ja vieraanvaraisuus olivatkin erityisen tärkeässä osassa Puumalan pappilan väen ja yhteisön suhteissa, ja pappilan emännän rooli niiden toteuttamisessa oli keskeinen.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Myöhemmällä iällä hänen oma alkoholinkäyttönsä vaikuttaa kuitenkin ajoittain ylittäneen kohtuullisuuden normit.

Pappisperhe, yhteisöt ja toimijuus

Pappisperhe kuului samanaikaisesti kahteen eri yhteisöön: pappissäätyyn ja omaan seurakuntayhteisöönsä. Erityisen tärkeitä olivat kontaktit toisiin pappisperheisiin, joista oli mahdollista löytää kumppaneita omalle jälkikasvulle ja varmistaa perheen hyvä sosiaalinen ja taloudellinen asema myös jatkossa. On todennäköistä, että Brudgumin perheen tyttärien mahdollisuudet avioitua ylemmän papiston perheisiin kaatuivat jatkuviin skandaaleihin, raskaisiin rikoksiin ja rikossyytteisiin, joista lähipitäjissäkin varmasti tiedettiin. Pappisperheen sosiaalinen menestys pitäjäyhteisössä ei kuitenkaan näytä samassa määrin kärsineen näistä tapahtumista. Paikallisyhteisön jäsenet olivat päivittäin todistamassa pappisperheen elämää ja huomasivat, millaisessa ahdingossa perheessä elettiin. Pitäjätasolla pappisperheen oli tärkeää pitää yllä hyviä suhteita paitsi muuhun säätyläistöön, myös kruunun virkamiehiin ja luottamusasemissa toimiviin talojen isäntiin. Suhteet erityisesti muuhun papistoon auttoivat kirkkoherran leskeä ja lapsia selviytymään perheen isän kuoltua, mutta ne aiheuttivat myös hankaluuksia, kun pappisperheiden nuorison seurustelu johti aviottoman lapsen syntymiseen.

Sukupuoli ja sääty asettivat 1600-luvun loppupuolella tiukat rajat papin rouvan toimijuudelle. Kirkkoherran vaimon rooliksi ei kuitenkaan jäänyt ainoastaan vaimon ja äidin roolin toteuttaminen kodin piirissä ja seurakunnan naisten esikuvana esiintyminen kirkossa. Hän oli tekemisissä pitäjän asukkaiden kanssa järjestäessään kestitystä pappilassa ja monessa muussa yhteydessä. Tapauksessa korostuu yhdessä syömisen ja juomisen merkitys sosiaalisten suhteiden vahvistajana, ja kestitysten järjestäminen oli papin rouvan vastuulla. Kirkkoherran vaimo solmi myös henkilökohtaisia ystävyyssuhteita, mitä maljan juominen korpraali Spennerin kanssa kuvastaa. Kirkkoherran suhde paikallisyhteisöön ei käsittänyt vain kahta elementtiä, kirkkoherran ja paikallisyhteisön, vaan se muodostui kirkkoherran ja hänen perheenjäsentensä vuorovai-

kutuksesta lukuisten erilaisissa yhteiskunnallisissa asemissa olleiden henkilöiden kanssa. Varmasti paikkakunnalla myös vallitsi yleinen käsitys siitä, miten kirkkoherra hoiti virkaansa ja miten hänen perheensä, erityisesti pappilan emäntä, toimi omassa roolissaan. Yksilölliset suhteet puolestaan vaikuttivat tämän yleisen käsityksen muotoutumiseen.[72]

Kun kirkkoherra ei ollut paikalla tai hoiti virkaan kuuluvia töitään, pappilan emäntä määräsi palkollisia ja tilapäistä työvoimaa ja ohjasi näitä töissään. Tilansa isäntänä kirkkoherra johti sen toimintaa, kun taas papin rouva johti emäntänä omalta osaltaan kotitaloudessa tapahtunutta työskentelyä. Varhaismodernissa agraariyhteiskunnassa talon emännällä oli asemaansa perustuvaa auktoriteettia, jota hänen odotettiin käyttävän: hän määräsi palkollisiaan suorittamaan tiettyjä tehtäviä ja valvoi niiden suorittamista.[73] Epätoivoisessa tilanteessa Christina Krantz toimi itse aktiivisesti hankkiutuen kihlakunnantuomarin puheille, ja sai tämän ottamaan tapauksen käsittelyyn oikeudessa. Leskeksi jäätyään Christina onnistui saamaan tyttärensä naimisiin pappismiehen kanssa. Armovuosiensa aikana leski kantoi yksin vastuun tilan toiminnasta ja käytti tarvittaessa käräjiä apunaan arvovaltansa varmistamiseksi palvelusväen keskuudessa.

Brudgumin perheen tapaus on hyvin poikkeuksellinen paitsi tapahtumien, myös jättämänsä runsaan oikeusaineiston puolesta. Se tarjoaa kurkistusaukon paikallisyhteisön toimintaan kriisitilanteessa, papin rouvan toimijuuteen sekä pappisperheen ja paikallisyhteisön suhteeseen. Kuten kaikissa suhteissa, myös tässä tunteilla oli osansa ihmisten kanssakäymisessä. Paljastamalla perheensä tilanteen ja toivomalla julkisesti omaa kuolemaansa kirkkoherran vaimo onnistui vetoamaan ihmisten myötätuntoon ja saamaan kaipaamaansa tukea niin yhteisön jäseniltä kuin sen ulkopuolisilta. Vieraanvaraisena ja kunniallisena tunnettu papin rouva nähtiin olosuhteiden uhrina, ja häntä autettiin vaarasta välittämättä.

https://doi.org/10.21435/ht.289

VIITTEET

1 Artikkeli on viimeistelty osana Suomen Akatemian rahoittamaa projektia Pappissäädyn naiset. Pappien vaimot ja lesket luterilaisissa paikallisyhteisöissä (1650–1710), projektinumero 338706.
2 Naisen kutsumuksesta luterilaisen opin mukaan ks. Aalto 1991; Hammar 1999; Markkola 2000.
3 Karant-Nunn 2003, 98; Laine 1995, 137; Schorn-Schütte 2013, 43–45; Thompson 2019, 250, 252. 1600-luvulla kotitalouden merkitys korostui kolmisäätyopin myötä, ja se sai myös poliittisen sisällön yhteiskunnan perusrakenteena. Luterilaisen teologian vaikutuksesta käsitykseen kotitalouden merkityksestä ks. esim. Eilola 2002; Holm & Koefoed 2018.
4 Luterilaista pappilakulttuuria käsitteleviä teoksia on julkaistu niin Pohjoismaissa kuin Saksassa. Ne painottuvat kuitenkin yleensä 1600-lukua myöhempiin vuosisatoihin. Ks. esim. Backström 2018; Giertz 2009; Greiffenhagen (toim.) 1984; Harbsmeier & Thomsen (toim.) 2017; Horgen 1999.
5 Widén 1994, 59.
6 Tunnehistoria (*history of emotions*) on ollut yksi keskeisistä historiantutkimuksen käänteistä 2000-luvulla. Tunnehistorian teoriasta ja käsitteistä kokoavasti ks. Boddice 2018.
7 Karant-Nunn 2003, 79–80, 89. Pappien avioliitoista ja puolisoista reformaatiokaudella ks. myös Plummer 2012; Thompson 2019.
8 Thompson 2019, 13–17; Widén 1994, 57.
9 Pleijel 1951, 57, 63–64.
10 Suolahti 1919, 84–92; Suolahti 1912, 92–93.
11 Hiljanen 2018, 499–502; Lennartsson 2004, 61, 63–64.
12 Suolahti 1919, 175–198.
13 Viitaniemi 2018.
14 Widén 1994; Widén 1988.
15 Tuomiokirjojen käytöstä paikallisyhteisön sosiaalisten suhteiden ja arkielämän tutkimuksessa ks. esim. Eilola 2003, 41–45; Kuha 2016, 29–32; Miettinen 2015, 46–58.
16 Tietokannasta, sen lähteistä ja laatimisperiaatteista ks. Kuha 2021.
17 Käytän tekstissä henkilöiden nimistä muotoja, jotka esiintyvät useimmiten tuomiokirja-aineistossa eli pääasiallisessa lähdeaineistossani. Eri lähteissä nimet on kirjoitettu hyvin erilaisissa muodoissa, ja pappien muodollisen nimen sijasta paikallisyhteisöissä käytettiin arkisempia versioita.
18 Kotivuori, *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Anton Brudgum*. Verkkojulkaisu 2005 <https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi/henkilo.php?id=1230>. Viitattu 8.11.2022; Akiander – Voipio 2008, 201; KA: KO a:3: 110. Puumala 11.–12.2.1685.
19 KA: KO a:2: 3–4. Puumala 13. –14.1.1679.
20 Konservointijärjestelmä oli instituutio, jonka avulla papin lesken ja lasten totaalielatus tavallisimmin järjestettiin. Pappisviran isältä pojalle siirtymisen lisäksi konservointi toteutui myös papin lesken tai tyttären avioituessa uuden viranhaltijan kanssa tai lesken avioituessa ylipäätään uudelleen. Järjestelmä sisälsi lisäksi sopimukset, joita tehtiin

https://doi.org/10.21435/ht.289

edeltäjän perheen kokonaiselatuksesta silloin, kun seuraaja ei ollut edeltäjälleen sukua tai liittynyt avioliiton kautta tämän perheeseen. Widén 1988, 9–10, 33–34.

21 Lindström 2003, 48, 50–51; Suolahti 1919, 109–111.

22 Pappien virkaanasettamisista ennen vuoden 1686 kirkkolakia ks. Heldtander 1955; Lindström 2003; Suolahti 1912, 95–107. Pekka Lappalainen arvelee, että Brudgumin aatelisen sukulaisen, kapteeni Hans Brudgummen arvovalta oli myös merkittävä tekijä valinnan taustalla. Lappalainen P. 1967, 557–558.

23 Kuha 2021, 289–290; Lappalainen J. 1975, 155–162. Sotilaspapeista myös Gudmundsson 2014.

24 Kuha 2021.

25 Vrt. Viitaniemi 2016, 229.

26 KA: KO a:2: 7. Puumala 13.–14.6.1681; KA: KO a:2: 74. Puumala 24.–25.10.1681; KA: KO a:2: 65. Puumala 13.–15.11.1682.

27 Viitaniemi 2016, 229–230, 246. Kirkkolaki rajoitti, mutta ei kieltänyt pappien käräjöintiä. He saivat ajaa oikeudessa omia sekä perheensä asioita. Ks. Kircko-Laki Ja Ordningi, XIX. Lucu. Sarnawirasta.

28 KA: KO a:3: 109. Puumala 11.–12.2.1685; KA: KO a:4: 14. Puumala 23.–25.10.1690.

29 KA: KO a:3: 108–113. Puumala 11.–12.2.1685. Päähän kohdistunutta iskua pidettiin aikakaudella yhtenä mahdollisena konkreettisena syynä mielisairaudelle. Ks. Vilkuna K. H. J. 2010, 92.

30 KA: KO a:4: 11–24. Puumala 23.–25.10.1690; KO: KA a:4: 13. Puumala 10.–11.2.1692.

31 KA: KO a:4: 326–328. Puumala 21.10.1689. Vanhempiin kohdistuneesta väkivallasta varhaismodernilla aikakaudella ks. Toivo 2016.

32 Toisaalta suhtautuminen vihan tunteeseen ei ollut varhaismodernilla ajalla yksioikoista. Oikeudenmukaiseksi katsottu suuttumuksen ilmaiseminen oli hyväksyttävää erityisesti miesten taholta. Ks. Enenkel & Traninger 2015, 3–4; Pollock 2004.

33 KA: KO a:4: 326–328. Puumala 21.10.1689.

34 KA: KO a:4, 258–259. Puumala 18.–19.11.1691; KA: KO a:4: 13, 15–16. Puumala 10.–11.2.1692. Tapauksista käy ilmi, että pariskunta oli saanut lapsen, joka oli kuollut pienenä.

35 KA: KO a:4: 326–328. Puumala 21.10.1689.

36 Kuningas Kristofferin maanlaki, Tahto hawain asiain Caari, § 19; Lennartsson 2004, 61, 80–81.

37 Kircko-Laki Ja Ordningi, XVI. Lucu. Erosta Kihlauxis ja Awioskäskys; Kietäväinen-Sirén 2015, 65–66; Lennartsson 1999, 188, 208–210.

38 Kietäväinen-Sirén 2015, 65, alaviite 293.

39 Vrt. Lennartsson 2004. Papiston esikuvallisesta roolista myös Laine 1995, 137–138.

40 Ks. myös Liliequist 2002, 81–82.

41 Martin päivää vietettiin marraskuun 10. tai 11. päivänä alkuaan Pyhän Martinuksen ja myöhemmin myös Martti Lutherin muistoksi. Runsas ateria juomatarjoiluineen kuului juhlapäivän viettoon. Vilkuna K. 1983, 304–305.

42 KA: KO a:4, 252–263. Puumala 18.–19.11.1691.

43 Ibid.

44 KA: KO a:4, 254, 257–258. Puumala 18.–19.11.1691.

45 KA: KO a:4, 262. Puumala 18.–19.11.1691.
46 KA: KO a:4: 4–6. Puumala 10.–11.2.1692.
47 Widén 1988, 199; Viitaniemi 2018, 432–433.
48 KA: LT TK 1697: 8717; Akiander – Voipio 2008, 201.
49 Armovuosijärjestelmästä ks. Widén 1988, 199–200; Norrman 1993, 369–371.
50 KA: KO a:5, 121v. Puumala 12.–14.11.1694.
51 KA: KO a:6, 139v. Puumala 1.–5.7.1697.
52 KA: KO a:5, 166. Puumala 18.–19.7.1695; KA: KO a:5, 4v. Puumala 29.–31.10.1695.
53 KA: KO a: 10, 364. Puumala 12.10.1700.
54 Viitaniemi 2018, 433; Suolahti 1912, 79.
55 KA: LT TK 1704: 8739, TK 1705: 8743, TK 1706: 8748, TK 1707: 8750.
56 Lappalainen P. 1967, 519–520; Puumala, haudatut, HisKi-tietokanta. Haettu 13.10.2020.
57 KA: KO a:10, 124. Puumala 19.–20.7.1701; KA: KO a: 10, 174. Puumala 7.–8.11.1701; KA: KO a:15, 341–342. Puumala 10.–11.11.1704. Avioliittolupauksen rikkomisesta ks. Välimäki 2020, 25.
58 Kotivuori, *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Henrik Hordiander*. Verkkojulkaisu 2005 <https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi/henkilo.php?id=3404>. Viitattu 8.11.2022. Brudgumin muiden lasten Henrikin ja Catharinan myöhemmistä vaiheista ei ole säilynyt tietoja.
59 Kotivuori, *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Petter Hordiander*. Verkkojulkaisu 2005 <https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi/henkilo.php?id=6601>. Viitattu 8.11.2022.
60 Kuha 2021, 297–298; Laine 1995, 158–160, 162; Schorn-Schütte 1998, 731. Kirkollisverotuksesta tarkemmin Välimäki 2002.
61 Vilkuna K. H. J. 2010, 76.
62 Suhtautuminen väkivaltaan liittyi läheisesti käsityksiin kunniasta, joka oli 1600-luvulla monimutkainen käsite. Rahvaan käsityksissä kunnia määrittyi eri tavoin yhteiskuntaryhmästä riippuen. Ks. Karonen 1998, 140–142.
63 KA: KO a:4: 260. Puumala 18.–19.11.1691.
64 KA: KO a:4: 258. Puumala 18.–19.11.1691.
65 Emotiivi on tunnetta kuvaava ilmaisu, joka myös muokkaa itse tunnekokemusta. Emotiivit voivat olla niin verbaalisia, ruumiillisia kuin materiaalisiakin. Ks. Kietäväinen-Sirén 2015, 20, 99; Reddy 2001, 96–111.
66 KA: KO a:4: 3. Puumala 10.–11.2.1692.
67 Svenska Akademiens Ordbok; Lahtinen 2021, 84–85.
68 Vilkuna 2014, 102.
69 Ks. Markkola & Kajander 2014, 121–124.
70 Lares 2020, 102, 135 ja viite 542. Matkailijoiden ja muiden vieraiden kestitsemisestä pappiloissa ks. myös Suolahti 1912, 96–99.
71 Lares 2020, 123–131; Tlusty 2001, 74–75.
72 Ks. Kuha 2021, 299–300.
73 Ågren 2018, 232–234, 237.

https://doi.org/10.21435/ht.289

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

ARKISTOLÄHTEET

Kansallisarkisto, Helsinki (KA)
Kihlakunnanoikeuksien renovoidut tuomiokirjat (KO)
Pien-Savon tuomiokunnan renovoidut tuomiokirjat
Läänintilit (LT)
Viipurin ja Savonlinnan läänin tilejä

LÄHDE- JA VIRALLISJULKAISUT JA TIETOKANNAT

Florinus, Henrik (suom.): Kircko-Laki Ja Ordningi (1686). Näköispainos 1986 [tekstikorpus]. Helsinki: Kotimaisten kielten keskus [viitattu 11.2.2022]. (Sisältyy kokoelmiin Vanhan kirjasuomen korpus: Laki- ja asetustekstejä). https://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/lait/flor1688_rdf.xml

Kotivuori, Yrjö 2005: *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852*. Verkkojulkaisu. Saatavissa: <https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi>. Viitattu 8.11.2022.

Kollanius, Abraham (suom.): Kuningas Kristofferin maanlaki. Julk. Martti Rapola 1926.
Helsinki: Kotimaisten kielten keskus [viitattu 15.10.2020] (Sisältyy kokoelmiin Vanhan kirjasuomen korpus: Laki- ja asetustekstejä). Saatavissa: http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/meta/lait/koll.ml_rdf.xml

KIRJALLISUUS

Aalto, Sirpa 1991: Oikonomitraditionen och den lutherska husläran. Teoksessa Pulma, Panu (toim.) *Den problematiska familjen*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura. 133–142.

Akiander, Matthias &Voipio, Iikko B. (toim.) 2008: *Östra Finlands herdaminne. Herdaminne för fordna Wiborgs och nuvarande Borgå stift intill år 1868. II Delen. Lampis – Östersundom*. Helsingfors: Finska vetenskaps-societeten.

Backström, Harry Sanfrid 2018: *Prästgårdens ekonomi, kultur och teologi*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Boddice, Rob 2018: *The History of Emotions*. Manchester: Manchester University Press.

Eilola, Jari 2002: ”Cuckoi päällä curjanakin; cana alla armaisnakin”. Patriarkaalisuus, puolisoiden välinen suhde ja auktoriteettien muodostuminen. Teoksessa Einonen, Piia & Karonen, Petri (toim.) *Arjen valta. Suomalaisen yhteiskunnan patriarkaalisesta järjestyksestä myöhäiskeskiajalta teollistumisen kynnykselle (v. 1450–1860)*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 100–127.

Eilola, Jari 2003. *Rajapinnoilla: Sallitun ja kielletyn määritteleminen 1600-luvun jälkipuoliskon noituus- ja taikuustapauksissa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Enenkel, Karl A. E. & Traninger, Anita 2015: Introduction: Discourses of Anger in the Early Modern Period. Teoksessa Enenkel, Karl A. E. & Traninger, Anita (toim.) *Discourses of Anger in the Early Modern Period*. Leiden: Brill.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Giertz, Martin 2009: *Svenska prästgårdar. Kulturarv, trädgårdar, byggnadsvård*. Stockholm: Carlssons.

Gudmundsson, David 2014: *Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721*. Malmö: Universus Academic Press.

Greiffenhagen, Martin 1984: *Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte*. Stuttgart: Kreuz Verlag.

Hammar, Inger 1999: *Emancipation och religion: Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900*. Stockholm: Carlsson.

Harbsmeier, Eberhard & Thomsen, Niels 2017: *Præstegården i Danmark: Kultur og Teologi*. København: Eksistensen.

Heldtander, Tore 1955: *Prästtillsättningar i Sverige under stormaktstiden. Tiden före kyrkolagen 1686*. Uppsala: T. Heldtander.

Hiljanen, Mikko 2018: Det finska prästerskapets roll i allmogens klagomål till kungs under Vasatiden (cirka 1550–1610-talet). – *Historisk Tidskrift för Finland* 103:4 s. 483–518.

Holm, Bo Kristian & Koefoed, Nina Javette 2018: Studying the Impact of Lutheranism on Societal Development. An Introduction. Teoksessa Holm, Bo Kristian & Koefoed, Nina Javette (toim.) *Lutheran Theology and the Shaping of Society: The Danish Monarchy as Example*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 9–24.

Horgen, Jan E. 1999: *Norske prestegarder. Folk og hus*. Landbruksforlaget.

Karant-Nunn, Susan C. 2003: The Emergence of the Pastoral Family in the German Reformation. The Parsonage as a Site of Socio-Religious Change. Teoksessa Dixon, C. Scott & Schorn-Schütte, Louise (toim.) *The Protestant Clergy in Early Modern Europe*. London: Palgrave Macmillan.

Karonen, Petri 1998: A Life for a Life versus Christian Reconciliation. Violence and the process of civilization in the towns of the kingdom of Sweden during the years 1540–1700. Kääntänyt Gerard McAlester. Teoksessa Lappalainen, Mirkka (toim.) *Five Centuries of Violence in Finland and the Baltic Area*. Helsinki: Academy of Finland. 129–195.

Kietäväinen-Sirén, Hanna 2015: *Erityinen ystävyys. Miehen ja naisen välinen rakkaus uuden ajan alun Suomessa (n. 1650–1700)*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Kuha, Miia 2016: *Pyhäpäivien vietto varhaismodernin ajan Savossa (vuoteen 1710)*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Kuha, Miia 2021: Prästkarriären, prästernas rörlighet och förhållande till lokalsamhällen i Viborgs stift 1650–1710. – *Historisk Tidskrift för Finland* 106: 2 s. 271–300.

Lahtinen, Anu 2021: Rakkaus 1500-luvun aatelisperheissä. Teoksessa Ilmakunnas, Johanna & Lahtinen, Anu (toim.) *Perheen jäljillä. Perhesuhteiden moninaisuus Pohjolassa 1400–2020*. Tampere: Vastapaino. 79–94.

Laine, Esko M. 1995: Papisto ja yhteiskunta Suomessa 1600-luvulla. Teoksessa Merja Lahtinen (toim.) *Historiallinen arkisto 105*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura. 131–177.

Lappalainen, Jussi T. 1975: *Elämää Suomen sotaväessä Kaarle X Kustaan aikana*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Lappalainen, Pekka 1967: *Puumalan historia 1. Luonto, esihistoria ja vaiheet vuoteen 1743*. Puumala: Puumalan kunta ja seurakunta.

Lares, Jenni 2020: *Alkoholinkäytön sosiaaliset merkitykset 1600-luvun länsisuomalaisessa maaseutuyhteisössä*. Tampere: Tampereen yliopisto.

Lennartsson, Malin 2004: Att föregå med ett gott exempel. Våld och misshandel i den tidigmoderna prästfamiljen. Teoksessa Österberg, Eva & Cronberg, Marie Lindstedt (toim.) *Våldets mening. Makt, minne, myt*. Lund: Nordic Academic Press.

Lennartsson, Malin 1999: *I säng och säte. Relationer mellan kvinnor och män i 1600-talets Småland*. Lund: Lund University Press.

Liliequist, Jonas 2002: Käänteinen vaimokuri – diskurssi avioliittoon kuuluvasta miehisyydestä, vallasta ja auktoriteetista Ruotsissa uskonpuhdistuksesta 1800-luvun alkuun. Teoksessa Einonen, Piia & Karonen, Petri (toim.) *Arjen valta. Suomalaisen yhteiskunnan patriarkaalisesta järjestyksestä myöhäiskeskiajalta teollistumisen kynnykselle (v. 1450–1860)*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 73–99.

Lindström, Peter 2003: *Prästval och politisk kultur 1650–1800*. Umeå: Umeå universitet.

Markkola, Pirjo 2000: The Calling of Women. Gender, Religion and Social Reform in Finland, 1860–1920. Teoksessa Markkola, Pirjo (toim.) *Gender and Vocation: Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries 1830–1940*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 169–206.

Markkola, Pirjo & Kajander, Konsta 2014: Paikallishistorioiden papit yhteisöissään. Teoksessa Markkola, Pirjo – Snellman, Hanna – Östman, Ann-Catrin (toim.) *Kotiseutu ja kansakunta: miten suomalaista historiaa on rakennettu*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 107–134.

Miettinen, Riikka 2015: *Suicide in seventeenth-century Sweden: The crime and legal praxis in the lower courts*. Tampere: [Riikka Miettinen].

Norrman, Ragnar 1993: *Konserverade änkor och kvinnor på undantag. Prästänkornas villkor i Uppsala stift 1720–1920 – från änkehjälp till familjepension*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Pleijel, Hilding 1951: *Från hustavlans tid. Kyrkohistoriska folklivsstudier*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.

Plummer, Marjorie Elizabeth 2012: *From Priest's Whore to Pastor's Wife. Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation*. Farnham: Ashgate.

Pollock, Linda A. 2004: Anger and the Negotiation of Relationships in Early Modern England. – *The Historical Journal* 47: 3 s. 567–590. https://dx.doi.org/10.1017/S0018246X04003863

Reddy, William M. 2001: *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schorn-Schütte, Luise 2013: Das ganze Haus. Evangelische Pfarrhäuser im 16. och 17. Jahrhundert. Teoksessa Seidel, Thomas & Spehr, Christopher (toim.) 2013 *Das evangelische Pfarrhaus. Mythos und Wirklichkeit*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 37–54.

Schorn-Schütte, Luise 1998: The Christian clergy in the early modern holy Roman Empire. A comparative social study. – *The Sixteenth Century Journal* 29: 3 s. 717–731.

Suolahti, Gunnar 1912: *Suomen pappilat 1700-luvulla*. Porvoo: WSOY.

Suolahti, Gunnar 1919: *Suomen papisto 1600- ja 1700-luvuilla*. Porvoo: WSOY.

Thompson, Anne 2019: *Parish Clergy Wives in Elizabethan England*. Leiden: Brill.

Tlusty, B. Ann 2001: *Bacchus and Civic Order: The Culture of Drink in Early Modern Germany*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Toivo, Raisa Maria 2016: Abuse of Parents in Early Modern Finland: Structures and Emotions. – *Journal of family history* 41: 3 s. 255–270. https://doi.org/10.1177/0363199016644588

Viitaniemi, Ella 2016: *Yksimielisyydestä yhteiseen sopimiseen. Paikallisyhteisön poliittinen kulttuuri ja Kokemäen kivikirkon rakennusprosessi 1730–1786*. Tampere: Tampere University Press.

Viitaniemi, Ella 2018: Pappisperhe ja sosiaalinen selviytyminen Ylä-Satakunnan uudisasutusseudulla 1770–1820. Teoksessa Miettinen, Riikka & Viitaniemi, Ella (toim.) *Reunamailla. Tilattomat Länsi-Suomen maaseudulla 1600–1800*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.. 421–451.

Vilkuna, Kustaa H. J. 2010: *Katse menneisyyden ihmiseen. Valta ja aineettomat elinolot 1500–1850*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Vilkuna, Kustaa H. J. 2014: Viina miehen mitta. Vapaa-ajalla rakennettu miehekkyys 1550–1850. Teoksessa Markkola, Pirjo – Östman, Ann-Catrin – Lamberg, Marko (toim.) *Näkymätön sukupuoli: Mieheyden pitkä historia*. Tampere: Vastapaino. 92–113.

Vilkuna, Kustaa 1983: *Vuotuinen ajantieto. Vanhoista merkkipäivistä sekä kansanomaisesta talous- ja sääkalenterista enteineen*. 10. painos. Helsinki: Otava.

Välimäki, Hannu 2002: *Kymmenyksistä kirkollisveroon. Kirkollisverotus Suomen evankelisluterilaisessa kirkossa reformaatiosta nykypäiviin*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Välimäki, Mari 2020: Agency of sons, mothers and fathers. Family response to son's fornication in seventeenth-century Sweden. – *Ennen ja nyt* 2020: 3. doi:10.37449/ennenjanyt.88656

Widén, Solveig 1988: *Änkesomsorg i ståndssamhället: Försörjnings- och understödsformer för prästänkor i Åbo stift 1723–1807*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Widén, Solveig 1994: Prästfruns ställning och roll i församlingarna i det svenska riket på 1700-talet. – *Kyrkohistorisk årsskrift* 94.

Ågren, Maria 2018: The Complexities of Work. Analyzing Men's and Women's Work in the Early Modern World with the Verb-Oriented Method. Teoksessa Sarti, Raffaella et al. (toim.) *What is Work? Gender at the Crossroads of Home, Family, and Business from the Early Modern Era to the Present*. New York: Berghahn Books. 226–242.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Vanhan Suomen luterilainen papisto, seurakunnat ja kansallinen kuva

Antti Räihä
https://orcid.org/0000-0003-2599-8244

> Mutta eipä puuttunut papeilta ainoastaan tietoja. Heiltä puuttui aivan yleisesti sitä, mikä juuri papeille on monin verroin tärkeämpää kuin tieto, heiltä puuttui kuntoa ja kristillis-siveellistä mieltä. – – Varjopuolet olivat runsaat ja silmiinpistävät Vanhan Suomen kirkossa venäläisaikana.[1]

> Vaikeammissa oloissa ei mikään kirkko koskaan ole kansaa hoitoonsa saanut. Ilman tätä kirkkoa ei Karjalan kansa tänä päivänä olisi suomalainen. Ilman tätä kirkkoa ei Viipurin lääniä koskaan olisi muuhun Suomeen yhdistetty. Se oli kohottanut ainoata valosoihtua silloin kuin kaikki muu oli pimeätä.[2]

Suomalaisessa historiografiassa luotu kuva Vanhan Suomen[3] luterilaisten seurakuntien toiminnasta sisältää erilaisia painotuksia. Kuten katkelmat Sigfrid Sireniuksen tutkimuksista osoittavat, samalla kun Vanhan Suomen papiston opillinen ja henkinen sivistys on kuvattu heikoksi, on Vanhan Suomen suomalaisuuden säilyminen nähty luterilaisen kirkon toiminnan ansiona. Aikaisemmassa, pääosin jo iäkkäässä tutkimuksessa luterilaisen kirkon ”varjopuolet” yhdistetään Vanhan Suomen mennei-

https://doi.org/10.21435/ht.289

syyteen osana Venäjän keisarikuntaa. Venäläisiin hallinnollisiin ja kulttuurisiin vaikutuksiin kohdistetaan kuitenkin vain epäsuoraa kritiikkiä, minkä vuoksi eri tekijöiden välinen yhteys jää epäselväksi. Tutkimuksessa on ollut 1900-luvun lopulle asti vahvoja kansallisia painotuksia ja erontekoja. Identiteettejä ja kulttuurisia kysymyksiä sivunneet teemat ovat sen sijaan olleet pääasiassa näkökulmien ulkopuolella.[4]

Tässä luvussa tutkitaan, millaisena Vanhan Suomen konsistorit ja seurakuntalaiset näkivät seurakuntien toiminnan ja miten kuuluminen ortodoksiseen Venäjän keisarikuntaan vaikutti alueen seurakuntien toimintaan 1700-luvun jälkipuoliskolla ja 1800-luvun alussa. Entä miten näkemykset suhteutuvat historiografiassa luotuun kuvaan luterilaisesta kirkosta Vanhassa Suomessa? Kansallinen tulkinta periytyy jo aikalaisten tuottamaan länsisuomalaiseen näkemykseen Vanhan Suomen seurakuntien heikosta tilasta. Suhtautuminen Vanhaan Suomeen ei muuttunut, vaikka keisari Aleksanteri I:n määräyksestä laajan piispantarkastuksen Vanhaan Suomeen vuodenvaihteessa 1811–1812 tehneen Porvoon hiippakunnan piispa Magnus Jacob Alopaeuksen lopputulema alueen seurakuntien tilasta oli ennakoitua valoisampi. Alopaeuksen piispantarkastus oli osa niin kutsuttua Vanhan Suomen yhdistämistä, minkä lähtökohtana oli venäläisten vaikutteiden kitkeminen Suomen suuriruhtinaskuntaan liitetystä Viipurin läänistä.[5]

Papisto, historiografia ja Vanha Suomi

Seurakuntien hengellisinä johtajina toimineet kirkkoherrat ja muu papisto valvoivat 1600-luvun Ruotsin valtakunnassa seurakuntalaisten kristillissiveellistä elämää tiukasti yhdessä kirkkoneuvoston ja maallisen hallinnon virkamiesten kanssa. Samaan aikaan papiston muukin tehtäväkenttä laajeni, sillä heidän vastuulleen siirtyi 1600–1700-luvuilla kasvava määrä hallinnollisia toimia, kuten väestökirjanpito ja pitäjänkokousten organisointi. Sekä hengellistä että maallista valtaa edustaneella papistolla oli paikallisyhteisössä keskeinen rooli rahvaan ja kruununhallinnon välisinä virkamiehinä. Seurakuntapapiston odotettiin toimivan esikuvana seurakuntalaisilleen ja opastavan omalla esimer-

https://doi.org/10.21435/ht.289

killään rahvasta hyvään kristilliseen elämään. Jo Ruotsin ensimmäisen luterilaisen eli vuoden 1571 kirkkojärjestyksen mukaan papiksi vihittävältä tuli kysyä muun muassa lupausta olla hyvänä esimerkkinä kaikille. Samoin vuoden 1686 kirkkolaki edellytti pappisopintojen ohessa papistolta esimerkinomaista ja nuhteetonta elämää ja käytöstä.[6] Kirkkolain XIX luvun (*Sarnawirasta*) II pykälän mukaan:

> Joca tahto Jumalan Seuracunda palwella Papin Säädys / sen pitä oleman Jumalisen / ja Cunniallisest / siwiäst / raitist ja puhtast Elämän / hänelle pitä myös oleman turmelematon Nimi ja hywä Sanoma / puhdas ja selkiä puhen parsi / ja pitä ulosseisoman wahwan ja tarckaan tutkimisen Pispald eli *Superintenden*tildä ja *Consistorium*ilda /.[7]

Kirkkolaki sisälsi yksityiskohtaiset säädökset pappien opinnoista ja pappissivistyksestä. Lain XIX luvussa lueteltiin pappissivistykseen kuuluneet kuusi oppiainetta, joissa tuli suorittaa tutkinto ennen pappisvihkimystä.[8] Pappissivistyksen ja seurakuntaa johtaneen kirkkoherran toiminnan esimerkillisyys oli seurakuntalaisten näkökulmasta usein kuitenkin korkeintaan toissijaista. Tämä ilmenee esimerkiksi 1700-luvun Vanhan Suomen papinvaalien yhteydessä siten, että äänestyspäätöksiin vaikuttivat muut asiat, kuten seurakuntaan pyrkineen papin aikaisemmat yhteydet seurakuntaan tai edesmenneen papin lesken ja tämän mahdollisen perheen tulevan toimeentulon järjestäminen. Papit erottuivat suomalaisella maaseudulla 1800-luvun lopulle asti ympäröivästä yhteisöstään paitsi asemansa myös nimensä kautta, sillä heillä oli yleisesti käytössään ruotsinnettuja tai pyhistä kielistä (latina, kreikka, heprea) väännettyjä nimiä. Vaikka latina oli periaatteessa papiston ”äidinkieli”, eivät nimet kerro viranhoitajien kielitaidosta mitään. Käytännössä pappien oli joka tapauksessa osattava suomen kieltä muutamia rannikkoseutuja lukuun ottamatta.[9]

Vanhassa Suomessa oli 1700-luvun jälkipuoliskolle tultaessa noin neljäkymmentä seurakuntaa, jotka jakautuivat Viipurin ja Haminan konsistoreiden alaisuuteen. Viipurin konsistori perustettiin tsaari Pietari I:n määräyksellä kesällä 1720. Sen toimialue kattoi Karjalankannaksen

https://doi.org/10.21435/ht.289

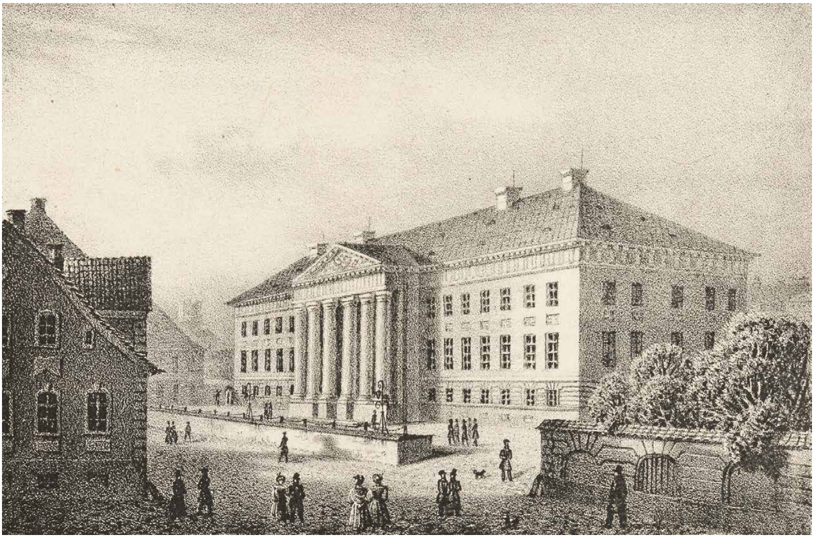
ja Laatokan Karjalan luterilaiset seurakunnat. Hattujen sodan jälkeen vuoden 1744 alussa syntynyt Haminan konsistoripiiri oli maantieteellisesti lähes identtinen Turun rauhassa (1743) Ruotsin alaisuudesta Venäjän hallintaan siirtyneen alueen kanssa.[10] Turun rauha on esitetty varhaisessa historiankirjoituksessa Vanhan Suomen luterilaisuuden pelastuksena, sillä alueen hengellinen elämä ja suomalainen identiteetti vahvistuivat uusien luterilaisten seurakuntien myötä ortodoksisia ja venäläisiä vaikutteita vastaan.[11]

Venäjään Uudenkaupungin rauhassa (1721) liitettyjen Karjalan, Inkerinmaan sekä Viron ja Liivinmaan luterilaiselle väestölle taatun omatunnonvapauden tavoin Turun rauhansopimus turvasi valloitetun alueen asukkaille oikeuden harjoittaa luterilaista uskontoa. Rauhansopimus takasi muiden vanhojen lakien ohella myös vuoden 1686 ruotsalaisen kirkkolain voimassaolon. Venäjän läntisten rajaseutujen luterilaisen kirkon ylin valta siirtyi 1730-luvun puolivälistä eteenpäin Pyhältä synodilta Pietarissa sijainneelle Liivinmaan, Viron ja Suomen oikeuskollegiolle. Venäjällä 1780-luvun puolivälissä suoritetun hallintoreformin myötä Vanhan Suomen alueen ylin kirkollinen valta oli vuoteen 1796 asti Viipurin siviilitribunaalilla, kunnes se palautui oikeuskollegiolle.[12]

Vanhan Suomen papisto sai akateemisen oppinsa valtaosin Ruotsin puoleisessa Suomessa, pääasiassa Porvoon kymnaasissa ja Turun Akatemiassa. Kaikista Vanhan Suomen papeista (kirkkoherrat, kappalaiset ja apulaispapit), joita oli yhteensä 440 viranhoitajaa, liki 60 prosenttia (252) oli syntynyt Viipurin tai Haminan konsistoripiirien alueella, reilu kolmannes (162) Ruotsin alaisessa Suomessa ja loput Venäjällä, Saksassa ja Ruotsissa. Ruotsin alaisesta Suomesta Vanhaan Suomeen siirtyneiden pappien määrä laski kiihtyvää vauhtia 1700-luvun jälkipuoliskolla.[13]

Keisari Paavali I:n kielto (1797), etteivät Venäjän alamaiset saaneet harjoittaa koulu- ja yliopisto-opintoja Venäjän rajojen ulkopuolella, päätti pitkään jatkuneen käytänteen Vanhan Suomen ja Ruotsin puoleisen Suomen välillä. Seurauksena oli, että Vanhassa Suomessa syntyneiden pappien yksityiset kotiopinnot yleistyivät nopeasti. Esimerkiksi Johanneksen kappeliseurakunnan kappalainen piti kotonaan ”papinkoulua”, jossa useampi alueen tuleva pappi sai oppia. Keisarin kielto ei kuitenkaan täysin estänyt vanhasuomalaisten ylioppilaiden kirjau-

https://doi.org/10.21435/ht.289



Tarton yliopisto, litografia, Schlater, F., 1834. Tarton yliopiston uusklassinen päärakennus valmistui vuonna 1809. Rakennusluvan se oli saanut jo keväällä 1799. Kuva: Museovirasto. Kansatieteen kuvakokoelma. CC BY 4.0.

tumista Turun Akatemiaan. Keisarinna Katariina II oli määrännyt jo hieman aiemmin vuonna 1794, ettei luterilaisiksi papeiksi saa nimittää keisarikunnassa muita kuin Venäjän alamaisia. Yleisesti ottaen Paavali I suhtautui kuitenkin suopeasti luterilaisten konsistorien toimintaan ja pappiskoulutuksen erityistarpeisiin. Yksi keskeinen syy Tarton yliopiston uudelleenavaamiseen vuonna 1802 oli, ettei Venäjän valtakunnassa ollut korkeakoulua, joka olisi kouluttanut luterilaisia pappeja. Keisari Aleksanteri I:n antama ukaasi ohjasi edelleen pappisvirkojen täyttöä, sillä Haminan ja Viipurin konsistoripiireihin ei tullut nimetä enää vuoden 1806 jälkeen pappeja, joilla ei ollut Tarton yliopiston todistusta.[14]

Papiston viranhoito – ihanteista irrallaan?

Karjalankannaksen eteläosassa sijainneen Kivennavan kirkkoherra Georg Paulius oli 1720-luvun lopulla seurakuntalaistensa pilkan koh-

https://doi.org/10.21435/ht.289

teena: ”Yrjänä ylpeä pappi joi viinaa, väkevää kun sappi; Hän ajaa kädet hajalla, kun lentävällä kajalla.” Kuten pilkkaruno havainnollisti, rahvaan mielestä kirkkoherra Paulius asetti itsensä seurakuntalaisten yläpuolelle ja oli juovuksissa hoitaessaan kirkollisia toimituksia. Kirkkoherran rinnastaminen tummaan kaikkiruokaiseen ja pesänrosvouksesta tunnettuun naakkaan (*kaja*) karnevalisoi seurakuntalaisten valitusaiheita. Jos kirkkoherrojen arvostus oli Venäjän alaisuuteen Uudenkaupungin rauhassa siirtyneen alueen seurakuntalaisten keskuudessa paikoin alhainen, samaa voi sanoa osin kirkkoherrojen ja Viipurin konsistorin välisestä suhteesta. Rovastintarkastussaarnansa vuonna 1751 pitämättä jättänyt Pyhäjärven kirkkoherra ilmoitti tarkastusta suorittaneelle lääninrovastille, ettei hän olisi valmistellut saarnaa, vaikka kymmenen konsistoria olisi häntä siihen käskenyt. Vaikka Viipurin konsistoripiirin alueelta ennen 1700-luvun loppua säilyneissä harvoissa tarkastuspöytäkirjoissa ei käsitelläkään varsinaisia pappissivistykseen liittyneitä kysymyksiä, kertovat esimerkit sekä puutteista pappissivistyksessä että viranhoidon kristillismoraalisista haasteista.[15]

Haminan konsistoripiiristä on säilynyt kattava sarja tarkastuspöytäkirjoja 1740-luvun puolivälistä eteenpäin. Ruotsin vuoden 1686 kirkkolain mukaan piispan tuli vierailla vuosittain niin monessa hiippakuntansa seurakunnassa kuin oli mahdollista. Eri seurakuntiin suuntautuneiden vuosittaisten tarkastusten sijaan visitaatioiden ohjenuorana vaikuttaa Haminan konsistoripiirissä olleen kuitenkin vuoden 1653 visitaatiojärjestys. Sen mukaan piispan tuli tarkastaa jokainen seurakunta vähintään seitsemän vuoden välein. Käytänteenä oli suorittaa tarkastuksia aina tiettyinä vuosina suurempina ryppäinä.[16] Vanhan Suomen rovastintarkastuksissa (*Visitationis Consistorialis*)[17] seurattiin piispantarkastuksia koskeneita kuninkaallisia säädöksiä. Tuomiorovastin tarkastustilaisuuksissa esittämät ensimmäiset kysymykset koskivat pappien edistymistä opinnoissa, saarnametodeja ja saarnojen valmisteluissa käytettyä kirjallisuutta. Samoin seurakuntalaisilla oli mahdollisuus tuoda esiin papiston toimintaan liittyneitä valitusaiheitaan.

Haminan konsistorin tuomiorovasti Fabian Niklas Gudseus kritisoi rovastintarkastuksessa Ruokolahdella vuonna 1753 seurakunnan apupappia virheistä jumalanpalveluksessa ja kehotti koko papistoa ahke-

https://doi.org/10.21435/ht.289

roimaan saarnojen valmistelussa. Kappalaisen sopimaton kielenkäyttö seurakuntalaisiaan kohtaan aiheutti tarkastajassa tyytymättömyyttä. Rautjärvellä ja Jääskessä seurakunnan nuorta kappalaista varoitettiin vakavista seurauksista, mikäli hän ei työskentele ahkerasti opintojensa ja velvollisuuksiensa eteen. Ruokolahden kirkkoherraksi 1770-luvun puolivälissä oikeuskollegion omavaltaisesti nimeämä, Haminan konsistorin mielestä taidoiltaan tuntematon, Pietarin suomalaisen seurakunnan pedagogi sai tarkastuksessa seuraavan vuosikymmenen alussa vakavan muistutuksen ahkeroida opinnoissaan päivittäin virkavalansa mukaisesti. Myös muihin viranhoitoon liittyviin tehtäviin, kuten leväperäisesti laadittujen kirkonkirjojen pitoon, tuli jatkossa kiinnittää tarkkaa huomiota. Seurakuntalaiset toivat vielä erityisenä valitusaiheena esiin sen, ettei evankeliumia ollut luettu kirkossa pitkään aikaan.[18]

Ruokolahden tavoin Lemin kappeliseurakunnan apupappi sai vastaavalla tavalla nuhteita siitä, ettei ollut lukenut jumalanpalveluksessa evankeliumia, vaikka oli saarnannut sen mukaisesti. Pyhtään kappalaisen 1800-luvun alussa visitaation yhteydessä pitämässä saarnassa oli tuomiorovastin mielestä suurta parantamisen varaa niin lausunnaltaan kuin sisällöltään. Kappalainen oli vieläpä pitänyt hakea kotoaan rovastin kuulusteltavaksi.[19]

Visitaattorin kysyessä seurakuntalaisten mielipidettä papiston toiminnasta olivat vastaukset yleisesti positiivisia ja osapuolten välistä veljellistä harmoniaa painottavia. Esimerkiksi Säämingin seurakuntalaisten mukaan ”the als intet emot hwarannan at anföra hwarken uti Embetets måhl eller eljast uti the Priwata umgänget – – förhållit emot hwarannan som bröder”. Tiedusteltaessa olivatko seurakuntalaiset tyytyväisiä papistoonsa, toistui 1700–1800-lukujen taitteeseen tultaessa poikkeuksetta jokaisessa tarkastuspöytäkirjassa yksimielistä hyväksyntää korostanut lausuma ”enhälligt bejakande”.[20]

Seurakuntalaisten papeistaan esittämissä valituksissa olivat kyseessä todelliset osapuolten välejä hiertäneet ongelmat. Haminan konsistoripiirin pohjoisosassa sijainneen Suomenniemen kappeliseurakuntalaiset valittivat 1750-luvun alussa rovastintarkastuksessa kappalaisestaan yksimielisesti ja monisanaisesti. Seurakuntalaisten mukaan kappalainen oli ollut koko virkauransa ajan vuodesta 1739 lähtien röyhkeä ja huolima-

ton. Hänen kerrottiin myös laiminlyöneen toistuvasti toimiaan ja olleen viinan vaivaama. Pyhäjärvellä seurakuntalaiset valittivat 1750-luvun alussa, että seurakunnalla oli usein niin vähän viiniä, ettei ehtoollista voitu järjestää. Syyttävä sormi kohdistettiin kirkkoherraan, jonka kerrottiin olevan toistuvasti kirkossa ja viranhoidossa niin juopuneena, ettei hän kyennyt hoitamaan toimituksistaan. Osapuolten väliset erimielisyydet jatkuivat läpi 1750–1780-lukujen Pyhäjärven seurakuntalaisten valittaessa edellisten lisäksi muun muassa kirkkoherran kantamista liian korkeista maksuista. Kirkkoherra puolestaan kertoi, että ehtoolliselle pyrki muutamina vuotuisina pyhäpäivinä samaan aikaan enimmillään jopa 1 000 seurakuntalaista.[21]

Ehtoollisen järjestäminen oli erilaisten papinmaksujen ohessa yksi papiston ja seurakuntalaisten välillä toistunut kiistakysymys. Räisälässä väki valitti 1770-luvun alussa, ettei kirkkoherra toimittanut ehtoollisia kuin harvoin, kun taas kirkkoherra moitti seuraavan vuosikymmenen lopulla seurakuntalaisiaan laiskoiksi käymään ehtoollisella. Kirkkolain mukaan pyhä sakramentti tuli järjestää niin usein kuin seurakuntalaiset sitä vaativat, mutta vähintäänkin joka kolmas sunnuntai. Ehtoollisen järjestämistä ei saanut jättää vain suurin kirkkopyhiin ja rukouspäiviin. Kerimäellä seurakuntalaisten ja kirkkoherran välejä kiristi kirkkokuriin liittynyt erimielisyys. Seurakuntalaisia häiritsi suuresti se, että kirkkovahti (unilukkari) kiersi itäsuomalaisen tavan mukaisesti jumalanpalvelusten aikana edestakaisin kirkkoon ja ulos ja hankaloitti näin ollen kirkkoväen kanssakäyntiä ja livahtamista ryypylle kirkonmäelle. Näin tapahtui erityisesti silloin, kun seurakunnan nuorempi papisto oli saarnavuorossa. Kirkkoherran mukaan kiertely oli välttämätöntä, sillä kirkkovahdin tuli tarkkailla hänen määräyksensä mukaisesti, ettei kirkon ulkopuolella ollut väkeä rikkomassa sapattirauhaa.[22]

Parikkalassa kirkkoherra oli tyytymätön jumalanpalvelusten sujumiseen, sillä väellä oli hänen mukaansa pahana tapana poistua kirkosta jo hyvissä ajoin ennen herransiunausta. Räisälän tavoin 1800-luvun alun Kerimäellä seurakunnan Ruotsin puoleisen osan asukkaiden kritiikki kohdistui ehtoolliseen. Valittajien mukaan heidän tuli maksaa jokaisen henkilön osalta kaksi kopeekkaa viinimaksua per ehtoollinen, kun vastaava maksu seurakunnan Venäjän puoleisen osan alamaisille oli vain

yksi kopeekka. Johanneksessa aiheutti tyytymättömyyttä se, että kirkkoherra keräsi "tavanomaisen ehtoolliskopeekan" lisäksi puoli kopeekkaa jokaiselta ehtoolliskävijältä vedoten pappilan korjaustöihin.[23]

Räisälän kirkkoherra ja Kaukolan kappalainen saivat muutamien virkaveljiensä tavoin 1700-luvun puolivälissä seurakuntalaisiltaan moitteita juoppoudesta. Kaukolan kappalaisen virasta erottaminen aiheutti kuitenkin ongelmia, sillä seurakuntalaiset vastustivat lähes yksimielisesti uuden kappalaisen asettamista seurakuntaan. He julistivat olevansa mieluummin ilman pappia ja Jumalan sanaa kuin hyväksyvänsä uuden kappalaisen. Vastustus kumpusi siitä, että uusi kappalainen oli evännyt ehtoollisen sekä juopuneelta naiselta että rippikoulunkäymättömältä nuorukaiselta. Tasaisin väliajoin rovastintarkastuksissa esiin noussut ongelma ei jäänyt Viipurin konsistorilta huomaamatta, konsistoripiirissä 1790-luvun alussa kiertänyt kirje osoittaa. Sen mukaan kaikki papit, jotka olivat juoppoudellaan siirtyneet Kristuksen valtakunnasta saatanan valtakuntaan, tulivat saamaan vakavan nuhtelun ja varoituksen.[24]

Luumäen kappalaiseen nuhtelun pelko ei vaikuttanut, sillä toistuva esiintyminen tukevassa humalassa ja riidanhaluisuus, kuten myös yleiseksi "venäläiseksi tavaksi" moitittu kapakan pito pyhäpäivisin kirkonmäellä, herättivät tarkastuksessa närää. Parikkalassa seurakunnan kappalainen esitti tarkastuksessa sen sijaan pitkän suomenkielisen katumuskirjelmän riidanhaastamisestaan ja muista vääristä toimistaan, joilla oli menettänyt seurakuntansa luottamuksen. Pappien hallinnollisten tehtävien hoito ei herättänyt Vanhassa Suomessa juuri kritiikkiä. Samoin pappien kantamat liian suuret maksut tai muut epäselvyydet seurakunnan rahankäytössä olivat rovastintarkastuksissa vain harvoin esillä.[25]

Luterilainen alamaisuus ja uskollisuus keisarin valtakunnalle

Haminan konsistoripiirissä järjestettyjen rovastintarkastusten yksi vakiokysymys kuului, kuinka seurakunnassa oli vietetty venäläisiä/keisarillisia juhlapyhiä (*Ryska Fester*). Juhlia järjestettiin muun muassa kei-

https://doi.org/10.21435/ht.289

sarillisen perheen syntymä- ja nimipäivinä, hallitsijan valtaannousun vuosipäivinä ja keisarillisten henkilöiden paranemisten ja rauhasopimusten kunniaksi. Ruokolahdella juhlia oli vietetty 1740-luvun lopulle tultaessa seurakuntalaisten mukaan asianmukaisesti. Samoin kuului vastaus Lemillä, jossa seurakuntalaiset kertoivat, että venäläisiä juhlapäiviä oli juhlistettu aina jumalanpalveluksilla. Ruokalahden kirkkoherran näkemys poikkesi kuitenkin seurakuntalaisten lausunnoista, sillä hänen mukaansa kyseisinä juhlapäivinä kirkossa oli väkeä vain kymmenkunta henkeä.[26]

Vastaava kommentti toistui Kirvussa, Jääskessä ja Joutsenossa. Kirvun kappeliseurakunnan kappalainen tosin täsmensi vastauksessaan, ettei seurakuntalaisten poissaolo kirkosta ollut venäläisinä juhlapyhinä juuri sen yleisempää kuin tavallisinakaan pyhä- ja juhlapäivinä. Kommentti kertoi epäsuorasti seurakuntalaisten yleisemminkin heikosta aktiivisuudesta käydä kirkossa. Kysymys ei ollut yksinomaan osallistumisesta venäisiin juhlapyhiin, vaan laajemmasta haluttomuudesta osallistua sellaisiin tilaisuuksiin, joita talonpojat pitivät ”ylimääräisinä”.[27] Seurakuntalaisten laiskuus saapua kirkkoon tavallisina pyhäpäivinä aiheutti kritiikkiä myös Kerimäellä ja Säämingissä 1750-luvun puolivälissä. Asiaa puitiin jälleen myös Ruokolahdella, missä poissaolojen syyksi esitettiin se, ettei suuri osa seurakuntalaisista voinut käydä jumalanpalveluksissa venäläisinä juhlapyhinä, sillä he asuivat kaukana kirkosta.[28]

Lappeella seurakunnan kirkkoherra valitti edelleen vuoden 1760 tarkastuksessa seurakuntalaisista, jotka tulivat laiskasti kirkkoon venäläisinä juhlapäivinä. Samaan aikaan Joutsenossa ja Jääskessä papisto sanojensa mukaan joutui saarnaamaan tyhjille seinille (*at predika för tomma väggar*). Papiston valitukset seurakuntalaisten poissaoloista kirkoista venäläisinä juhlapyhinä harvenivat 1760-luvulta eteenpäin. Muutokseen täytyy suhtautua kuitenkin lähdekriittisesti, sillä esimerkiksi Lemillä puututtiin asiaan jälleen 1770-luvun puolivälissä. Samaan aikaan myös Ruokolahdella kirkkoherra toisti jälleen kertaalleen huolensa, jonka mukaan seurakuntalaiset olivat laiskoja (*alt för tröga*) saapumaan kirkkoon keisarillisina juhlapäivinä. Osallistuminen jumalanpalveluksiin venäläisinä juhlapäivinä oli esillä myös Viipurin konsistoripiirin seurakunnissa, jossa esimerkiksi Johanneksen varapastori ja Parikkalan

https://doi.org/10.21435/ht.289

kirkkoherra kritisoivat seurakuntalaisten laiskuutta. Tilanne helpottuisi papiston mukaan seurakuntalaisille annettavilla vakavilla ja valvottavilla ohjeistuksilla (– – *genom alfwarsamma och bewakeliga förmaningar*).[29]

Ruokolahdella seurakuntalaisten aktiivisuus osallistua venäläisten juhlapäivien jumalanpalveluksiin ei parantunut. Kirkkoherra joutui toteamaan 1780-luvun alussa tuomiorovastille, ettei keisarillisia juhlajumalanpalveluksia ollut voitu pitää, sillä kirkko oli ollut näinä päivinä täysin tyhjä. Paria vuotta myöhemmin Suomenniemellä sekä papisto että pitäjän nimismies todistivat samoin, ettei jumalanpalveluksia ollut aiheellista pitää venäläisten juhlapäivinä, koska kirkossa ei ollut ollut paikalla yhtään seurakuntalaista. Muutos edeltäviin vuosikymmeniin oli merkittävä, sillä papiston kertoman mukaan jumalanpalveluksia ei ollut aiemmin jäänyt kertaakaan kokonaan pitämättä. Toisaalta täydellinen poissaolo viittaa seurakuntalaisten järjestäytyneeseen toimintaan näitä juhlapäiviä kohtaan. Visitaattori, Haminan konsistorin esimies ja tuomiorovasti Gudseus, kehotti seurakuntalaisia kerta toisensa jälkeen vakavasti parantamaan tapansa ja osallistumaan venäläisen esivallan määräämiin jumalanpalveluksiin. Räisälän seurakunnassa Viipurin konsistoripiirissä visitaattori saattoi sen sijaan todeta tyytyväisyydellä 1780-luvun alussa, että sekä luterilaisia että venäläisiä juhlapyhiä oli vietetty seurakunnassa asiaankuuluvasti.[30]

Seurakuntalaisten valitukset siitä, että papisto oli laiminlyönyt jollain tavoin venäläisten juhlapäivien viettoa, olivat harvinaisia, mutta eivät täysin poikkeuksellisia. Sortavalassa luostarintalonpoika Silvendoin syytti 1750-luvun alussa seurakunnan kappalaista siitä, ettei tämä aina kuuluttanut kirkossa venäläisiä juhlapyhiä. Eräänä venäläisenä pyhänä kappalainen oli vieläpä määrännyt väkensä puimaan viljaa eikä edes itse saapunut kirkkoon. Porvoon piispa Magnus Jacob Alopaeus sai puolestaan kuulla Jääskessä helmikuussa 1812 osana Vanhan Suomen seurakuntien piispantarkastusta huomautuksen, ettei seurakunnan kirkkoherra ollut paria vuotta aiemmin pitänyt rukousta kirkossa, vaikka oli ollut praasniekka eli venäläinen kirkollinen juhlapäivä. Asiayhteydessä jää osin epäselväksi, oliko kysymys ollut venäläisestä valtiollisesta juhlapäivästä vai ortodoksisesta juhlapäivästä, jota ei tullut viettää luterilaisessa kirkossa.[31]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Venäjän hallinto ei valvonut keisarillisten juhlien viettoa yksittäisten virkamiesten aktiivisuutta lukuun ottamatta. Haminan konsistorissa herätti ärtymystä se, että Kymenkartanon provinssin käskynhaltija jakeli sille 1740-luvun jälkipuoliskolla erilaisia määräyksiä. Konsistorille saapui esimerkiksi pian Turun rauhan jälkeen ortodoksisille seurakunnille tarkoitettu rukouspäiväkaava ja provinssin luterilaista väestöä vaadittiin juhlimaan ortodoksisen karjalaisväestön tavoin ortodoksisten suojeluspyhimysten muistopäiviä. Konsistori ilmoitti papiston privilegioihin (1723) nojaten, ettei aiemmin edes maaherralla ollut oikeutta jakaa vastaavanlaisia käskyjä kirkollisille toimijoille. Pappissäädyn oikeuksien puolustaminen oli esillä myöhemminkin, kun Sortavalan kirkkoherra oli keväällä 1766 Pietarissa parin viikon ajan ajamassa säädyn asioita osana keisarinna Katariina II:n toimeenpanemaa lakiasäätävää kokousta.[32]

Ajankäyttö arkisiin askareisiin kirkossa olon sijaan oli houkutteleva vaihtoehto, sillä pyhäpäivien määrä oli Vanhassa Suomessa huomattava. Pyhäjärvellä visitaattori sai kuulla 1760-luvun puolivälissä, ettei edes rukouspäiviä ollut vietetty seurakunnassa asiaankuuluvalla hartaudella eikä kirkossa ollut järjestetty näinä päivinä ehtoollista. Viipurin ja Haminan konsistoripiireissä vietettiin 1800-luvulle tultaessa varsinaisten sunnuntaipyhien lisäksi yli 40 kirkollista ja keisarillista pyhäpäivää. Määrä oli suuri, vaikka Vanhassa Suomessa seurattiin Ruotsia, jossa vähennettiin pyhäpäiviä 1770-luvun alussa. Alkusyksyllä 1774 Viipurin ja Haminan konsistoripiirien seurakunnissa kiersi suomennos Ruotsin kuningas Kustaa III:n antamasta asetuksesta. Sen mukaan ”– – walitettawa koettelemus on osottanut, että pyhäpäiwäin paljous on ollut syy, nijn hywin nijden kuin sengin Jumalalda käsketyn Sabbati-Päiwän ylönkatseeseen ja wäärinkäyttämiseen, laiskuteen ja syndiseen elämään”.[33]

Lukuisten luterilaisten ja keisarillisten pyhäpäivien aiheuttama haitta työnteolle oli huomioitu Vanhassa Suomessa jo 1750-luvun puolivälissä, kun alueella otettiin käyttöön jälleen rukouspäivätraditio. Viipurin konsistorin mielestä jopa vain yksi vuosittainen rukouspäivä neljän sijaan olisi ollut riittävä määrä. Konsistorin näkemys, jonka perusteena oli työpäivien lisääntymisen mukanaan tuoma taloudellinen hyöty, ei kuitenkaan saanut kannatusta, vaikka konsistorin mukaan esimerkiksi vuonna 1753 vietettiin kahdeksaa venäläistä juhlapyhää. Rukouspäivät

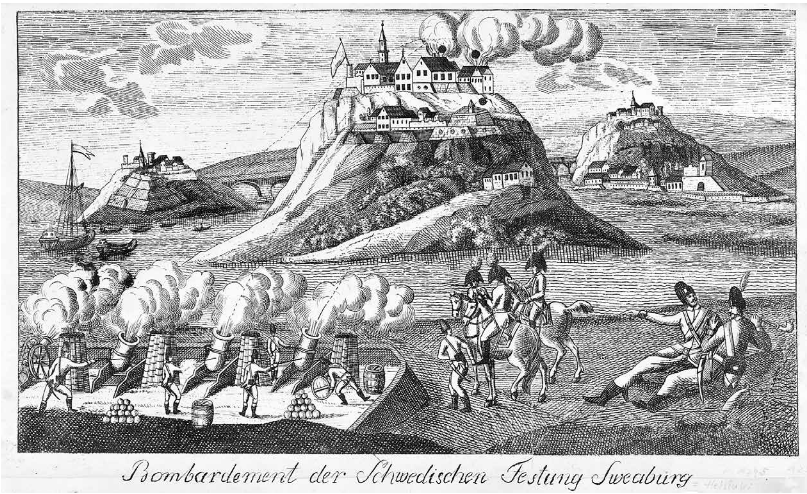
https://doi.org/10.21435/ht.289

olivat Vanhassa Suomessa vuoteen 1775 asti perinteisesti perjantaisin, kunnes ne siirrettiin Ruotsin esimerkkiä noudattaen lauantaipäiville. Runsas vuosikymmen myöhemmin toinen ja kolmas rukouspäivä siirrettiin sunnuntaille.[34]

Suomen sota (1808–1809) keskeytti Ruotsin alaisuudesta Venäjän hallintaan siirtyneessä Suomessa rukouspäivien vieton vuosiksi 1809–1811. Vanhassa Suomessa annettiin sen sijaan entiseen tapaan rukouspäivätekstit myös 1810-luvun taitteessa. Viipurin ja Haminan konsistoreiden esittämät ja oikeuskollegion lähes poikkeuksetta sellaisenaan hyväksymät rukouspäivätekstit eli raamatunjakeet, mahdollistivat kannanotot ajankohtaisiin poliittisiin tapahtumiin Vanhassa Suomessa. Varsinkin erilaiset poikkeustilateet kuten 1750–1760-lukujen taitteen Kymenkartanon provinssin lyijykaivosläänitysaika ja Kustaa III:n sodan vuodet (1788–1790) ovat tästä selkeitä esimerkkejä. Viipurin ja Haminan konsistoripiirien rukouspäivätekstit vuosina 1784–1796 hyväksyneen Viipurin siviilitribunaalin mukaan Vanhan Suomen papiston tuli kiinnittää sananjulistukseensa Kustaa III:n sodan vuosina tarkkaa huomiota. Papiston, jonka luotettavuus keisarikuntaa kohtaan herätti huolta, oli käsiteltävä elettyyn aikaan hyvin sopivia rukouspäivätekstejä kaikella varovaisuudella. Niitä ei saanut selittää siten, että papisto synnyttäisi hartautta ja yksimielisyyttä vastaan rikkovia mielikuvia kuulijoissaan.[35]

Suomen sota ei heijastunut suoraan vuosien 1809–1810 rukouspäiväteksteihin Vanhassa Suomessa. Venäjän valtakunnan suurin vihollinen ei ollut 1800-luvun alussa Ruotsi vaan, ajoittaisista liittolaissuhteista huolimatta, Napoleonin johtamana Ranska. Viipurin ja Haminan konsistoripiirien seurakuntalaiset saivat 1770-luvulta lähtien tasaiseen tahtiin jumalanpalvelusten yhteydessä tietoja Venäjän keisarillisen armeijan taisteluista ympäri itäistä, keskistä ja pohjoista Eurooppaa. Viipurin konsistoripiirin kirkoissa luettiin esimerkiksi ”St. Peterborin Ajan-Tiedossa” (*St. Petersburgische Zeitung*, 1770: nro 80) julkaistu ja suomeksi käännetty yksityiskohtainen taistelukuvaus valloittamattomana pidetyn Benderin antautumisesta venäläisille joukoille Venäjän-Turkin sodassa syyskuun puolivälissä 1770. Samoin Kustaa III:n sodan taistelut Ruotsin joukkoja vastaan tulivat seurakuntalaisten tietoon venäläisestä näkökulmasta kerrottuna. Väestö sai myös kuulla Vanhassa Suomessa

https://doi.org/10.21435/ht.289



Viaporin pommitus 1808 (*Bombardement der Schwedishen Festung Sweaburg*). Tussipiirustus Suomenlinnan pommituksesta Suomen sodassa maalis–huhtikuussa 1808. Vanhan Suomen seurankuntien saarnastuoleista luettiin vuosina 1808–1809 useita kuulutuksia, joissa määriteltiin talonpojille sotaan liittyneitä velvoitteita. Kuva: Museovirasto. Historian kuvakokoelma. CC BY 4.0.

1790-luvun alun suurten linnoitustöiden johtajana tunnetun generalissimus Aleksandr Vasiljevitš Suvorovin komentamien venäläis-itävaltalaisten joukkojen urotöistä Napoleonin armeijaa vastaan Italian Alpeilla vuonna 1799. Kuulutusten ohessa rukoukset, kuten syksyllä 1787 julistettu ”Rukous Turkin sodan alla”, keisarillisen armeijan menestyksen puolesta olivat toistuvia Vanhan Suomen seurakunnissa.[36]

Maaliskuun alussa 1809 Vanhassa Suomessa vietetyn ensimmäisen rukouspäivän aamu- ja iltasaarnan tekstit korostivat Jumalan kaikkivaltiutta ja seurakuntalaisten uskollisuutta Jumalalle. Saarnojen tematiikka linkittyi koko 1800-luvun alun Viipurin ja Haminan konsistoripiirien rukouspäivätekstejä leimanneisiin teemoihin, kuten alamaisten uskollisuuteen ja yhtenäisyyteen vihollista vastaan sekä koettelemusten kestämiseen. Esimerkiksi vuoden 1809 toisen rukouspäivän iltasaarnan raamatunjakeet kuuluivat (Sananl. 15:32–33): ”Joka ei itsiänsä salli kurittaa, se katsoo ylön sielunsa; vaan joka rangaistusta kuulee, hän tulee viisaaksi. Herran pelko on kuritus viisauteen, ja kunnian edellä käy

https://doi.org/10.21435/ht.289

nöyryys.” Kolmannen rukouspäivän aamusaarnan jakeet olivat (Saarn. 11:39): ”Kuin pilvet täynnä ovat, niin ne antavat sateen maan päälle. Ja jos puu kaatuu etelään eli pohjaan: kuhunka paikkaan puu kaatuu, siinä sen oleman pitää.” Vuoden 1810 neljännen rukouspäivän aamusaarnan teksti kuului puolestaan (Ps. 111:2–3): ”Suuret ovat Herran työt: joka niistä ottaa vaarin, hänellä on sula riemu niistä. Mitä hän asettaa, se on kunniallinen ja jalo, ja hänen vanhurskautensa pysyy ijankaikkisesti.”[37]

Venäjän keisarikunnan 1700-luvun jälkipuoliskolta eteenpäin käymät jatkuvat sodat konkretisoituivat Vanhassa Suomessa muutenkin kuin saarnastuoleista luettuina sotakuvauksina, taisteluvoittojen juhlapäivinä ja alamaisten uskollisuuden teroittamisena. Napoleonin sotien ja Venäjän hallitsijanvaihdoksen myötä keisarikunnan sotaväenotot ulotettiin 1700-luvun lopusta eteenpäin myös valtakunnan läntisimpiin kuvernementteihin. Viipurin kuvernementista otetiin vuosina 1797–1811 Venäjän armeijaan ja laivastoon yli 5 700 rekryyttiä eli alokasta, joista nuorimmat olivat vain 10–15-vuotiaita poikia. Vain harva sotilas selvisi 25-vuotisesta palvelusajasta hengissä. Muiden paikallisvirkamiesten tavoin Vanhan Suomen seurakuntien papisto oli velvoitettu avustamaan rekryyttien valinnassa ja kiinniotossa. Yleensä loppuvuodesta suoritetut väenotot olivat paikallisyhteisöille traumaattinen kokemus.[38]

Viipurin konsistorin tammikuun puolivälissä vuonna 1800 laatima kuulutus toi esiin talonpoikien valituksia sotaväenoton vääryyksiä kohtaan. Keskeisimmän valitusaiheen mukaan ”kohda ystäwyydestä ia kohda muiten laittomihen syiden tähden säästäwät muita ia ottawat recruteja nistä perhekunnista ioisa on wähän ihmisiä ia työmiehiä”. Papiston tehtävänä oli saattaa seurakuntalaisten tietoon, että vastaaviin väärinkäytöksiin tullaan jatkossa puuttumaan. Vajaa vuosikymmen myöhemmin tammikuussa 1808 Vanhan Suomen seurakunnissa levisi Pietarissa laadittu Viipurin kuvernementin kuvernöörille osoitettu kirjelmä, jossa ”Suomen Maan Gowernemendin” uskollisia alamaisia kiitettiin siitä ”isänmaan uhrin kantamisesta”, jonka he ovat ”sotajoukon edesauttamisexi” lahjoittaneet.[39]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Luterilainen kirkko keisarikunnan ja suuriruhtinaskunnan rajalla

Venäjän keisarikunnan luterilaisille seurakunnille valmistui vuonna 1805 uusi liturgia eli kirkkokäsikirja, joka otettiin Haminan konsistoripiirissä käyttöön oikeuskollegion kovasanaisen uhkavaatimuksen jälkeen 1809. Viipurin konsistoripiirissä näin ei tehty, joskin Parikkalassa lukuisten viranhoitoa ja kristillismoraalista elämää rikkoneiden väärinkäytössyytösten ohessa seurakuntalaiset valittivat tammikuun lopussa 1812, että kirkkoherra oli ottanut omavaltaisesti käyttöön uuden kirkkokäsikirjan. Haminan konsistoripiirissä kiersi kesäkuussa 1809 laaja yhdeksänkohtainen kiertokirje, jossa konsistori teki papistolle tarkkaa selkoa siitä, kuinka ja minkälaisella rakenteella jumalanpalvelukset tuli jatkossa viedä läpi niin juhla- kuin tavallisinakin pyhinä. Samoin kirjeessä painotettiin papiston viranhoidollisia velvoitteita ja muistutettiin muun muassa siitä, etteivät papit voineet omavaltaisesti vaihtaa keskenään virkatehtäviä ilman konsistorin suostumusta.[40]

Kiertokirjeellä hälvennettiin laajaa epätietoisuutta ja hillittiin uuden kirkkokäsikirjan vastustusta. Aiempaan vuoden 1693 ruotsalaiseen kirkkojärjestykseen verrattuna neologian leimaamasta uudesta liturgiasta oli jätetty pois valistuneiden ja rationaalisten käytöstapojen vastaisiksi tulkittuja osia, kuten synnintunnustus. Samoin virsilaulun osuutta oli vähennetty. Uuden liturgian voi nähdä osana Pietari Suuren ajasta alkanutta Venäjän modernisointia, joka perustui osaltaan luterilaisen pietismin ajatusmalleihin. Valistuksen aatevirtaukset olivat lyöneet leimansa venäläiseen yhteiskuntaan Katariina Suuren hallintokauden (1762–1796) alkupuolelta eteenpäin, jolloin keisarinna ryhtyi kehittämään valtakuntaa ihailemiensa eurooppalaisten valistusfilosofien aatteiden mukaisesti.[41]

Kritiikki uutta liturgiaa kohtaan nousi ensimmäistä kertaa esiin Taipalsaarella kesäkuussa 1809 pidetyssä rovastintarkastuksessa. Haminan konsistorin tuomiorovasti Emanuel Indrenius vastasi tilaisuudessa jyrkin sanoin seurakuntalaisten tyytymättömyyteen jumalanpalvelusten muutoksia kohtaan. Hänen mukaansa Keisarillisen Majesteetin päätöksellä vahvistettu uusi käsikirja sopi paremmin elettyyn aikaan, sillä se

https://doi.org/10.21435/ht.289

oli puhdistettu Jumalan sanan ja järkeisuskon mukaisesti kaikista tarpeettomista seremonioista. Tuomiorovasti painotti seurakuntalaisten velvollisuutta arvostelun sijaan ottaa uusi liturgia kiitollisuudella vastaan ja noudattaa sitä kuuliaisesti. Tuomiorovasti korosti vielä lopuksi, että kaikkien seurakuntien tulee ottaa ilolla edellisenä vuonna suomennettu ja Pietarissa painettu uusi kirkkokäsikirja käyttöön.[42]

Ristiriitaiset näkemykset osoittavat, että kirkko oli sosiaalisena yhteisönä 1800-luvun alun Haminan konsistoripiirissä haastavassa tilanteessa. Tuomiorovastin näkemystä ei voi kuitenkaan tulkita ottamatta huomioon papiston uskollisuudenvalaa, mikä asetti heidät tilanteessa vaikeaan välikäteen. Uutta liturgiaa koskevat kysymykset olivat esillä jälleen seuraavana keväänä Säkkijärven seurakuntalaisten toivoessa paluuta vanhaan kirkkokäsikirjaan. Visitaattori ei voinut ymmärtää toivetta, sillä hän ei nähnyt pyynnölle perusteita. Sen sijaan hän kehotti seurakuntalaisia uskollisuuteen esivaltaa ja kaikkivaltiasta Jumalaa kohtaan. Asiaan palattiin jälleen parin kuukauden kuluttua Joutsenossa, jossa seurakuntalaisten puhemiehenä toimineen Karl Pellisen mukaan oli palattava vanhaan kirkkokäsikirjaan. Vastaus oli tuttu, sillä seurakuntalaisten toive tyrmättiin samalla, kun Pellistä ohjeistettiin toimimaan jatkossa kuten uskollinen alamainen.[43]

Huolimatta uuden liturgian kaltaisista uskonnonharjoittamista koskeneista muutoksista Venäjän läntisillä rajaseuduilla Vanhassa Suomessa ei ollut 1700-luvulla ja 1800-luvun alussa pyrkimyksiä levittää kreikkalaiskatolista tunnustusta luterilaisille alueille. Toisaalta ortodoksinen kirkko piti kiinni asemastaan luterilaisilla rajaseuduilla Suomenlahden ympäristössä. Ennen kaikkea varuskuntiin ja ympäri maaseutua majoitettujen venäläisten joukko-osastojen vaikutuksesta Vanhan Suomen jokaisessa kuudessa kaupungissa oli 1780-luvun lopulle tultaessa ortodoksinen kirkko, samoin maaseudulla oli kahdeksan ortodoksista kirkkoa. Määrä kasvoi vielä muutamalla 1810-luvulle tultaessa.[44] Johtuen venäläisten sotilasjoukkojen suuresta määrästä eri uskontokuntien välinen kanssakäynti oli rajaseuduilla arkipäiväistä.

Lasten kastaminen herätti Vanhassa Suomessa konflikteja, sillä luterilaisia pappeja syytettiin ajoittain venäläisten (ortodoksisten) lasten kastamisesta. Venäjän Pyhän synodin julistus maaliskuulta 1742 ohjeisti,

https://doi.org/10.21435/ht.289

kuinka tulee toimia silloin, kun lapsi on syntyisin luterilaisen äidin ja ortodoksisen sotilaan välisestä avioliiton ulkopuolisesta suhteesta. Julistuksen mukaan lapsi tuli kastaa kreikkalaiskatoliseen uskoon ja antaa joko isän tai muun ortodoksisen kasvattivanhemman hoitoon. Mikäli kumpikaan vaihtoehto ei käynyt päinsä, lapsi saattoi jäädä äidille vakavalla kehotuksella, että lapsi tuli kasvattaa kreikkalaisen uskon mukaisesti. Määräystä voitiin soveltaa vain tilanteissa, joissa lapsen isä oli tiedossa. Pyhän synodin julistus uusittiin vuosina 1747 ja 1751.[45]

Mikäli syntyneen lapsen isä tai äiti oli ortodoksinen, luterilainen pappi ei saanut suorittaa kastetta ennen 1780-luvun loppua. Uukuniemellä kirkkoherra oli kuitenkin kastanut 1750-luvun alussa ortodoksisen aunukselaisen kauppiaan ja luterilaisen naisen lapsen. Virolahdella kirkkoherralta hätäkasteen saanut venäläisen sotilaan lapsi oli samoin kastettava uudelleen ja kasvatettava kreikanuskoiseksi joko äidin tai kummien avulla. Viipurin siviilitribunaalin vuonna 1788 antaman käskyn mukaan pappien tuli selvittää aviottomien lasten syntyessä, oliko lapsi peräisin venäläisestä vai luterilaisesta isästä. Mikäli isä oli luterilainen, saattoi luterilainen pappi toimittaa kasteen. Käsky uudistettiin vuonna 1808, jolloin papistoa varoitettiin kysymästä tarkemmin isän nimeä. Luterilaisen papin oli suoritettava kaste siinä tapauksessa, että isä oli äidin ilmoituksen mukaan luterilainen. Mikäli syntyneen lapsen isän uskontoa ei saatu varmuudella selville, tai mikäli kyseessä oli löytölapsi, ei luterilainen pappi saanut suorittaa kastetta. Tultaessa 1700-luvun lopulle Vanhan Suomen papiston Ruotsin vuoden 1686 kirkkolain mukaista toimintaa oli rajoitettu: ”Cosca jocu Äpärä Lapsi pitä castettaman / nijn pitä Papin kyllä kysymän sen wanhinbitten perän” (luku III [Castesta] pykälä XI). Vaikka uskontokuntien välillä oli osin hankaluuksia, on J. M. Saleniuksen toteamus ”tällä maamme kulmalla syntyi ristiriitaisuuksia ja pahennusta, kun kaksi uskontoa oli rinnakkain” turhan leimaava.[46]

Luterilaisten ja ortodoksisten alamaisten välinen hyväksytty ja hyväksymätön kanssakäynti erotti Vanhan Suomen aluetta osaltaan muusta 1700–1800-lukujen Suomesta. Avioliiton ulkopuolinen seksuaalinen kanssakäynti oli sekä normatiivisesti että moraalisesti tuomittua. Riippumatta osapuolten uskonnollisesta katsomuksesta lapsenmurha oli kaikissa tapauksissa silti salavuoteutta suurempi synti. Viipurin konsis-

torin istunnossa kesäkuussa 1769 laadittu seurakuntiin lähetetty julistus painotti asiaa alamaisille. Sen mukaan lapsenmurhasta tuomittujen henkilöiden aiempi häpeärangaistus mustapenkki, "Häpiä-istunda, taicka nijn cutzuttu Musta pänki", poistettiin käytöstä Liivinmaan, Viron ja Suomen oikeuskollegion päätöksellä. Perusteluna oli, ettei häpeärangaistus estänyt oikeuskollegion mukaan "eperä-lasten" murhia. Konsistorin kuulutuksessa painotettiin edelleen: "Jos sijs jocu horjahda salawuoteuden syndijn, ja ricko cuudetta käskyä wasten Herran Laissa; nijn ei pidä hänen salata sitä, että hän sijhen syndin on langennut, ja on rascas, mutta sitä enemästi wälttäkää sitä kauhiata pahantecoa, cuin ihmisen murhaminen on".[47]

Vanhan Suomen papisto oli 1800-luvun alussa tietoinen Länsi-Suomessa vallinneesta negatiivisesta mielikuvasta Vanhan Suomen papiston ja yleisemmin väestön kristillismoraalista tasoa kohtaan. Vanhan Suomen rovastien Viipurin läänin järjestämiskomitealle vuonna 1812 lähettämät selvitykset loivat päinvastaisen tulkinnan Vanhan Suomen väestöstä. Toisaalta myös piispa Magnus Jacob Alopaeus laittoi ilolla merkille kristinopissa taitavimpien ja ymmärtävien seurakuntalaisten tyytymättömyyden Haminan konsistoripiirissä käytettyä uutta liturgiaa kohtaan. Joutsenossa jo viimeisessä Haminan konsistorin rovastintarkastuksessa äänekkäästi vanhaan kirkkokäsikirjaan paluuta vaatinut Karl Pellinen esitti piispalle alkuvuonna 1812 talonpoikien laajan suomenkielisen kirjelmän. Pellisen esitys sai piispalta täysin päinvastaisen vastaanoton verrattuna aiempaan Haminan konsistoripiirin tuomiorovastin vastaukseen. Vastaava toive paluusta vanhaan kirkkokäsikirjaan tuotiin julki myös Savitaipaleella, Säkkijärvellä ja Taipalsaarella, joissa asia oli ollut Joutsenon tavoin esillä jo viimeisessä rovastintarkastuksessa ennen Vanhan ja Uuden Suomen yhdistämistä. Taipalsaarella seurakuntalaiset valittivat, että uusi liturgia oli otettu käyttöön heitä kuulematta. Valkealassa piispa vakuutti jälleen seurakuntalaisille, että alueella siirrytään takaisin vanhaan kirkkokäsikirjaan.[48]

Piispa Alopaeuksen kotiuduttua tarkastusmatkaltaan Porvoon tuomiokapituli lähetti maaliskuun lopulla 1812 Vanhan Suomen seurakuntiin 24-kohtaisen kiertokirjeen, jossa käsiteltiin laajasti eri näkökulmista alueen kirkollista elämää ja hallinnollisten asioiden tulevaa hoitoa.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Sen lisäksi, että piispa velvoitti vuoden 1800 jälkeen vajaamiehisessä Viipurin konsistorissa ilman laillisesti tarkastettua pöytäkirjaa hyväksytyt pastoraalitutkinnot uusittaviksi, muistutti piispa alueen papistoa ja varsinkin niitä, jotka tiesivät aiemmin olleensa leväperäisiä, ahkeroimaan jatkuvasti heille välttämättömien opintojen parissa. Tavoitteena oli perusteellinen ja selkeä käsitys kristinuskosta. Samoin papistolle painotettiin pitämään mielessä se, kuinka kutakin heistä oli ohjeistettu piispantarkastuksessa. Kiertokirjeen yksityiskohtaiset ohjeistukset alkaen jumalanpalvelussaarnan pituudesta, joka ei saanut ylittää kolme neljäsosaa tunnista, eivät sisältäneet merkittäviä muutoksia, vaan palauttivat lähinnä vallinneiden käytänteiden normit papiston mieliin. Ilmeisiin ongelmakohtiin kuten uuden Viipurin läänin luterilaisen ja ortodoksisen kirkon ja seurakuntalaisten välisiin yhteyksiin kiertokirje ei puuttunut sanallakaan.[49]

Vanhan Suomen luterilainen papisto ja kirkollinen elämä

> Virkamiehistöön saatettiin vierasta henkeä istuttaa, papistoon ja kirkolliseen elämään ei. Tämä ei merkinnyt mitään kapinahenkeä kirkon piirissä; se johtui siitä tosiasiasta, että kirkon harrastukset ja kansan harrastukset olivat samat; vaarat ja voitot, surut ja ilot olivat kummallekin yleensä yhteiset.[50]

Näkemys luterilaisen kirkon ja kansan harrastusten yhteneväisyydestä Vanhassa Suomessa liittää luterilaisuuden ja suomalaisuuden symbolisesti toisiinsa. Rinnastus ei ole kuitenkaan pätevä Venäjän keisarikunnan 1700–1800-lukujen läntisten rajaseutujen laajemmassa kontekstissa, sillä myös Inkerinmaalla, Virossa ja Liivinmaalla asui luterilaisia alamaisia. Mikäli asiaa tarkastellaan ”vieraan hengen” eli ortodoksisen uskon näkökulmasta, on tulkinnassa myös ongelmia. Venäläisten keisarillisten juhlapäivien viettoon osallistui Vanhan Suomen kirkoissa läpi 1700-luvun toistuvasti vain kourallinen seurakuntalaisia ilman, että konsistorit puuttuivat kovin ottein poissaoloihin. Sen sijaan kritiikki, mikäli jumalanpalvelus oli jätetty kokonaan pitämättä, vaikka kirkossa ei ollut

https://doi.org/10.21435/ht.289

ainoatakaan seurakuntalaista, kertoo rajat ylittävästä rikkomuksesta uskollisuutta ja yhtenäisyyttä vastaan.

Vanhan Suomen papiston uskonnollis-hallinnollisessa viranhoidossa ja moraalis-siveellisessä toiminnassa oli läpi 1700-luvun ja 1800-luvun alun haasteita, jotka olivat Viipurin ja Haminan konsistoreiden tiedossa. Vaikka papiston taidot ja kaikkinainen toiminta jäivät monilta osin vuoden 1686 kirkkolain vaatimuksista, oli tilanne pitkään tasainen. Venäjän 1700-luvun lopun ja seuraavan vuosisadan alun hallitsijanvaihdokset ja niitä seuranneet hallinnolliset muutokset heijastuivat kuitenkin negatiivisesti Vanhan Suomen papiston opillis-siveellisen toiminnan perusteisiin. Vanhan Suomen luterilaiset seurakunnat eivät näyttäytyneet missään vaiheessa houkuttelevina uravaihtoehtoina Ruotsin puoleisen Suomen papistolle. Vanhan Suomen seurakuntien pappisvirkojen täyttöä ohjasi pitäytyminen perinteessä, sillä esimerkiksi Haminan konsistori suosi esityksissään virkahierarkiasta huolimatta poikkeuksetta entuudestaan tuttuja kandidaatteja. Toisaalta Viipurin konsistorin lipsuminen 1800-luvun alussa pappistutkintojen hyväksynnässä heikensi papiston opillista tasoa.

Länsisuomalainen negatiivinen kuva Vanhan Suomen seurakunnista ja väestöstä konkretisoitui kritiikkinä papistoa kohtaan. Pohjimmiltaan ongelma oli kuitenkin viranhoitajien sijaan vallinneessa järjestelmässä. Luterilainen kirkko toimi Vanhassa Suomessa epävakaassa tilanteessa, sillä Venäjän hallinnolla ja ortodoksisella kirkolla oli jatkuvasti mahdollisuus muuttaa sen asemaa ja toimintakäytänteitä huolimatta esimerkiksi Turun rauhansopimuksen pykälistä. Toisaalta Vanhan Suomen luterilainen papisto oli sidottu uskollisuudenvaloin Venäjän keisarikuntaan. Näin ollen muun muassa keisarikunnan armeijan taistelukuvausten julistaminen saarnastuoleista, avustaminen Vanhan Suomen sotamiehenotoissa tai kritiikin vaimentaminen Haminan konsistoripiirissä käyttöön otettua uutta kirkkokäsikirjaa (liturgia) kohtaan kuuluivat papiston uskollisuudenvalan täytäntöönpanoon.

Varhaisempaan luterilaista kirkkoa Vanhassa Suomessa käsittelevään tutkimustraditioon sisäänkirjoitettu lopputuloksesta rakentuva lähtökohta perustuu kansallisesti värittyneelle näkemykselle papiston toiminnasta. Vanhan Suomen luterilaisen papiston ja kirkon ei voi nähdä

https://doi.org/10.21435/ht.289

säilyttäneen missään määrin tietoisesti suomalaista henkeä odottaen, että alue yhdistettäisiin jossain vaiheessa takaisin osaksi muuta Suomea. Myöskään luterilaisen papiston esittämiselle muusta Vanhan Suomen virkamiehistöstä eroavana, mieleltään suomalais-ruotsalaisena pysytelleenä yksikkönä ei ole perusteita. Jatkotutkimuksen selvitettäväksi jää sen sijaan kysymys, miltä Vanhan Suomen suomalainen henki mahdollisesti näyttää ilman, että vanhoihin tapoihin pitäytymistä kytketään ajan poliittiseen tai aatteelliseen kehitykseen.

VIITTEET

1 Sirenius 1903, 245, 292.
2 Sirenius 1913, 256.
3 Vanha Suomi tarkoittaa Uudenkaupungin (1721) ja Turun rauhoissa (1743) Ruotsilta Venäjän alaisuuteen siirtyneitä Karjalankannaksen, Laatokan Karjalan ja nykyisen Kaakkoisen Suomen alueita. Vanha Suomi yhdistettiin (yhdenmukaistettiin) vuonna 1812 osaksi Suomen suuriruhtinaskuntaa.
4 Luterilaisesta kirkosta Vanhassa Suomessa ks. Sigfrid Sireniuksen teosten lisäksi esim. Inkinen 1932; Kansanaho 1985; Rajainen 1972; Råbergh 1903; Salenius 1909; Väänänen 1975a; Väänänen 1975b; Wirilander 1962. Viimeaikaisesta tutkimuksesta ks. Räihä 2016; Räihä 2017a; Räihä 2017b; Räihä 2018a; Vauhkonen 2016.
5 Erityisesti Danielson-Kalmari 1911; Kallio 1901; Sirenius 1913; Tarkiainen 1985, 225–237. Tulkintakehyksen muutoksesta ks. Engman 2009, 116–114; Räihä 2020.
6 Aalto 1996; Bergström 1991; Joutsivuo 2010; Karonen 2014, 230–234, 243–247; Laine 1995; Nyman 1963, 65–66; Suolahti 1919.
7 *Kircko-Laki Ja Ordningi*, Cap. XIX, § II.
8 Oppiaineet olivat: 1) latinan, kreikan ja heprean kielet, 2) filosofiset tieteet, erityisesti retoriikka, logiikka, etiikka, fysiikka, aritmetiikka ja kirkollinen ajanlasku, 3) moraaliteologia ja erityisesti systemaattinen teologia mukaan lukien uskonkappaleet ja dogmatiikan perusopit, uskon perusteet oli kyettävä selostamaan latinaksi ja ruotsiksi, 4) tärkeimmät kiistakysymykset, 5) raamatunhistoria ja kirkkohistoria, 6) kyky selittää muutamia ”Ramatun Päätodistuxia / ja andaman nähdä cuinga he sillä taitawat Totuden wahwista / ja tacaperin aja nijtä / jotca wastansanowat / ja saatta ne oikiaan käyttämiseen ja harjoituxeen meidän totises Christilisydesäm”. *Kircko-Laki Ja Ordningi*, Cap. XIX, § II.
9 Matinolli 1955; Matinolli 1957; Räihä 2017b; Suolahti 1919, 53–134.
10 Knapas 2013, 164–166; Koskenvesa 1977, 73–76; Rajainen 1972, 86–95, 122–124; Ranta 2000, 9–12; Väänänen 1975b, 19–25.
11 Matinolli 1957, 19; Sirenius 1903.
12 Andresen 2008; Boëthius 1922, 394; Inkinen 1932, 198–199; Lagus 1862, 110–111; Paaskoski 2015, 76–78; Rajainen 1972, 121.

https://doi.org/10.21435/ht.289

13 Knapas 2013, 167–168, 184–190; Räihä 2017b; Salenius 1900; Väänänen 1975b, liitetaulut I–IV, passim.

14 Kansanaho 1985, 47; Knapas 2013, 167; Väänänen 1975b, 50–53, 207–213, 245–246.

15 Akiander 1868, 393; Råbergh 1903, 87–88; Väänänen 1975b, 180.

16 *Kircko-Laki Ja Ordningi*, Cap. XXIV, § VI–XIII. Yleisesti ks. Häkli 2015; Lempiäinen 1967.

17 Vanhan Suomen konsistoripiirien visitaatiot vastasivat muualla Suomessa suoritettuja rovastintarkastuksia. Tarkastuksen suoritti konsistoripiirin tuomio- tai lääninrovasti.

18 KA: Haminan konsistorin arkisto (HKA), Konsistorin- ja rovastintarkastuspöytäkirjat (Ruokolahti 1753, Jääski 1753, Ruokolahti 1782). Ks. Räihä 2016, 439–440; Räihä 2017a, 548; Sirenius 1903, 245–248; Väänänen 1975b, 302.

19 KA: Haminan konsistorin arkisto (HKA), Konsistorin- ja rovastintarkastuspöytäkirjat (Lemi 1775, Pyhtää 1801).

20 KA: HKA, Konsistorin- ja rovastintarkastuspöytäkirjat (Kerimäki 1747).

21 KA: HKA, Konsistorin- ja rovastintarkastuspöytäkirjat (Suomenniemi 1753, 1760); KA: Pyhäjärven seurakunnan arkisto, Piispantarkastusten pöytäkirjat (1757, 1771, 1788); Råbergh 1903, 86–87; Sirenius 1913, 246–247.

22 KA: Räisälän seurakunnan arkisto, Piispantarkastusten pöytäkirjat (1771, 1788); KA: HKA, Konsistorin- ja rovastintarkastuspöytäkirjat (Kerimäki 1787, 1803); *Kircko-Laki Ja Ordningi*, Cap. XI, § VII. Ks. myös Leinberg 1905; Wirilander 1962, 305–308.

23 KA: Johanneksen seurakunnan arkisto, Piispantarkastusten pöytäkirjat (1772); KA: HKA, Konsistorin- ja rovastintarkastuspöytäkirjat (Kerimäki 1787, 1803); KA (Mikkeli): Parikkalan seurakunnan arkisto, Piispan- ja rovastintarkastusten pöytäkirjat (1774); On huomattava, että ehtoolliselle ilmoittautuminen ei avannut automaattisesti tietä ehtoolliselle kristinopin vaatimusten vuoksi. Lisäksi ehtoollisella käymisestä piti maksaa viinijyvämaksu.

24 KA: Räisälän seurakunnan arkisto, Piispantarkastusten pöytäkirjat (1751); Råbergh 1903, 88–92; Sirenius 1903, 248.

25 KA: HKA, Konsistorin- ja rovastintarkastuspöytäkirjat (Luumäki 1793, Säkkijärvi 1802, Joutseno 1803, Kirvu 1804, Luumäki 1810, Ruokolahti 1810); KA (Mikkeli): Parikkalan seurakunnan arkisto, Piispan- ja rovastintarkastusten pöytäkirjat (1795).

26 KA: HKA, Konsistorin- ja rovastintarkastuspöytäkirjat (Ruokolahti 1747: ” – – ganska fåå sig tå uti Kyrkan infinna skola, ju ofta intet öfwer 9. á 10. personer”).

27 KA: HKA, Konsistorin- ja rovastintarkastuspöytäkirjat (Kirvu 1747: ” – – at ingalunda mindre försumma Gudstiänsten på theβa än på andra Sön- och Helgedagar”; Jääski 1747, Joutseno 1747, Lemi 1747: ” – – at Ryska Festiner alltid med wederhörig Gudstiäns blifwit fijrande”).

28 KA: HKA, Konsistorin- ja rovastintarkastuspöytäkirjat (Kerimäki 1753, Sääminki 1753, Ruokolahti 1753).

29 KA: HKA, Konsistorin- ja rovastintarkastuspöytäkirjat (Lappee 1747, Jääski 1760, Joutseno 1760, Lappee 1760, Lemi 1775, Ruokolahti 1775); KA: Johanneksen seurakunnan arkisto. Piispantarkastusten pöytäkirjat (1754); KA (Mikkeli): Parikkalan seurakunnan arkisto, Piispan- ja rovastintarkastusten pöytäkirjat (1778); Laine 2015, 259–260.

30 KA: HKA, Konsistorin- ja rovastintarkastuspöytäkirjat (Ruokolahti 1782: ”– – allmogen warit mycket trög at på de dagar infinna sig i Kyrckan – – Prästman intet kunna hålla

https://doi.org/10.21435/ht.289

någon Gudstienst, emedan Kyrckan warit helt tom", Suomenniemi 1784); KA: Räisälän seurakunnan arkisto, Piispantarkastusten pöytäkirjat (1782).

31 KA: Kirkollisasiantoimituskunnan arkisto (KAA), Piispa Magnus Jakob Alopaeuksen Vanhan Suomen seurakunnissa pitämien piispantarkastusten pöytäkirjat (1811–1812) (Jääski); Salenius 1909, 2.

32 KA: Oikeuskollegion arkisto, akti nro 218; KA: HKA, Muiden konsistorien kirjeet (6.5.1766: "– – i par weckors tid uppehållit sig i St. Petersborg, at därstädes på bäste och möjligaste sättet bedrifwa wår wanliga Präste-Rättigheters bibehållande"); Granfelt 1931; Räihä 2012, 195–196, 199.

33 KA (Mikkeli): Parikkalan seurakunnan arkisto, Kiertokirjeet (8.8.1774, 00.3.1803); KA: Pyhäjärven seurakunnan arkisto, Piispantarkastusten pöytäkirjat (1765, liite 8.8.1774).

34 KA: HKA, Muiden konsistorien kirjeet (28.8.1753); Koskenvesa 1969, 168; Räihä 2016, 434; Sirenius 1903, 276.

35 Koskenvesa 1969, 169–170; Räihä 2016, 436–438; Räihä 2017a, 355–361.

36 KA (Mikkeli): Parikkalan seurakunnan arkisto, Kiertokirjeet (16.10.1770, 5.8.1799); Lappeenranta: Lappeenrannan seurakunnan arkisto, Viranomaisten kiertokirjeet (30.5.1775); KA: Johanneksen seurakunnan arkisto, Piispantarkastusten pöytäkirjat (liitteenä, 16.10.1787). Ks. Paaskoski & Räihä 2018 633–634–638; Räihä 2017a.

37 KA (Mikkeli): Parikkalan seurakunnan arkisto, Kiertokirjeet (30.1.1809, 20.2.1810). Raamatunjakeet on käännetty vuoden 1776 Raamatun suomennoksen mukaan (*Biblia* 1776).

38 Paaskoski 2013b, 432–437.

39 KA (Mikkeli): Parikkalan seurakunnan arkisto, Kiertokirjeet (14.1.1800, 18.1.1808).

40 KA: HKA, Kirjekonseptit (23.6.1809); KA: KAA, Piispa Magnus Jakob Alopaeuksen Vanhan Suomen seurakunnissa pitämien piispantarkastusten pöytäkirjat (1811–1812) (Parikkala).

41 Kansanaho 1985, 53–55; Paaskoski 2013a, 144–148; Rajainen 1972, 39; Sirenius 1903, 249, 257–259; Vauhkonen 2016, 349–354.

42 KA: HKA, Konsistorin- ja rovastintarkastuspöytäkirjat (Taipalsaari 1809).

43 KA: HKA, Konsistorin- ja rovastintarkastuspöytäkirjat (Säkkijärvi 1810, Joutseno 1810); Räihä 2018b, 641.

44 Andresen 2008; Kallio 1901, 123–126; Knapas 2013, 175–178; Lagus 1862, 111–112; Paaskoski 2015; Rajainen 1972, 126–13; Sirenius 1903, 370–372.

45 Lappeenranta: Lappeenrannan seurakunnan arkisto, Viranomaisten kiertokirjeet (päiväämätön).

46 *Kircko-Laki Ja Ordningi*, Cap. III, § XI; Hannikainen 1888, 34–35; Inkinen 1932, 205–206; Salenius 1909, 1–3 (lainaus s. 1); Sirenius 1903, 371–372.

47 KA (Mikkeli): Parikkalan seurakunnan arkisto, Kiertokirjeet (15.6.1769). Ks. myös KA: HKA, Muiden konsistorien kirjeet (24.3.1765).

48 KA: KAA, Piispa Magnus Jakob Alopaeuksen Vanhan Suomen seurakunnissa pitämien piispantarkastusten pöytäkirjat (1811–1812) (Joutseno, Säkkijärvi, Taipalsaari, Valkeala); Kansanaho 1985, 53–55; Räihä 2018b, 641–642; Räihä 2020, 140–142; Sirenius 1913, 231–232.

49 KA (Mikkeli): Parikkalan seurakunnan arkisto, Kiertokirjeet (23.3.1812); Sirenius 1913, 255.

50 Sirenius 1913, 225.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Lähteet ja kirjallisuus

Arkistolähteet

Kansallisarkisto, Helsinki (KA)
Haminan konsistorin arkisto (HKA)
Kirjekonseptit
Konsistorin- ja rovastintarkastuspöytäkirjat
Muiden konsistorien kirjeet
Johanneksen seurakunnan arkisto, Piispantarkastusten pöytäkirjat
Kirkollisasiantoimituskunnan arkisto (KAA), Piispa Magnus Jakob Alopaeuksen Vanhan Suomen seurakunnissa pitämien piispantarkastusten pöytäkirjat (1811–1812)
Oikeuskollegion arkisto, aktit
Pyhäjärven seurakunnan arkisto, Piispantarkastusten pöytäkirjat
Räisälän seurakunnan arkisto, Piispantarkastusten pöytäkirjat
Kansallisarkisto, Mikkeli (KA Mikkeli)
Parikkalan seurakunnan arkisto
Piispan- ja rovastintarkastusten pöytäkirjat
Kiertokirjeet
Lappeen seurakunnan arkisto, Lappeenranta
Lappeenrannan seurakunnan arkisto, Viranomaisten kiertokirjeet.

Lähde- ja virallisjulkaisut

Boëthius, Bertil 1922: *Sverges traktater med främmande magter jemte andra dit hörande handlingar*, åttonde delen 1723–1771. Kongl. boktryckeriet, P.A. Nordstedt & Söner.
Kircko-Laki Ja Ordningi / Jonga Suuriwaldias Cuningas ja Herra /Herr CARL Yxitoistakymmenes / Ruotzin Göthein ja Wändein Cuningas / &c. Wuonna 1686 on andanut coconpanna / – –.

Kirjallisuus

Aalto, Seppo 1996: *Kirkko ja Kruunu siveellisyyden vartijoina. Seksuaalirikollisuus, esivalta ja yhteisö Porvoon kihlakunnassa 1621–1700*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
Akiander, Matthias 1868: *Herdaminne för fordna Wiborgs och nuvarande Borgå stift I*. Helsingfors: Finska Litteratur-sällskapet tryckeri.
Andresen, Andres 2008: *Eestimaa kirikukorraldus 1710–1832. Riigivõimu mõju institutsioonidele ja õigusele*. Tartu: Tartu Ülikool.
Bergström, Carin 1991: *Lantprästen. Prästens funktion i det agrara samhället 1720–1800. Oland-Frösåkers kontrakt av ärkestiftet*. Stockholm: Nordiska museet.
Danielson-Kalmari, J. R. 1911: *Viipurin läänin palauttaminen muun Suomen yhteyteen*. Uusien lähteiden nojalla tarkastettu ja täydennetty painos. Porvoo: WSOY.
Engman, Max 2009: *Pitkät jäähyväiset, Suomi Ruotsin ja Venäjän välissä vuoden 1809 jälkeen*. Helsinki: WSOY.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Granfelt, Otto, Hjalmar 1931: Rättskipningen i Gamla Finland under Ryska tiden (1721–1811) – *Tidskrift utgiven af Juridiska Föreningen i Finland* 67.
Hannikainen, O. 1888: *Vanhan Suomen eli Viipurin läänin oloista 18lla vuosisadalla*. Helsinki: Frenckell.
Häkli, Esko 2015: *Biskops- och prostvisitationsprotokoll från det äldre Wiborgska stiftet. På basis av Albin Simolins samling kompletterade och utgivna av Esko Häkli*. Helsingfors: Finska kyrkohistoriska samfundet.
Inkinen, Antti 1932: Vanhan Suomen kirkollisista oloista venäläisvallan alkuaikoina. – *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja* XXII.
Joutsivuo, Timo-Pekka 2010: Papeiksi ja virkamiehiksi. Teoksessa Hanska, Jussi & Vainio-Korhonen, Kirsi (toim.) *Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 112–183.
Kallio, O. A. 1901: *Viipurin läänin järjestämisestä muun Suomen yhteyteen*. Helsinki: Weilin & Göös.
Kansanaho, Erkki 1985: *Kirkko Karjalassa*. Joensuu: Karjalan Kirjapaino Oy.
Karonen, Petri 2014: *Pohjoinen suurvalta. Ruotsi ja Suomi 1521–1809*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
Knapas, Rainer 2013: Kirkollista ja maallista kulttuuria. Teoksessa Kaukiainen, Yrjö – Marjomaa, Risto – Nurmiainen, Jouko (toim.) *Viipurin läänin historia IV. Vanhan Suomen aika*. Joensuu: Karjalaisen kulttuurin edistämissäätiö. 164–197.
Koskenvesa, Esko 1969: Rukouspäiväjulistusten antaminen Suomessa kustavilaisen ajan lopulla ja autonomian ajan alussa. – *Historiallinen Arkisto* 64 s. 163–183.
Koskenvesa, Esko 1977: Tuomiokapitulin sijoittaminen Porvooseen isonvihan jälkeen. – *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja* 64–67 s. 70–86.
Lagus, Robert 1862: Om Gamla Finlands rättsliga förhållanden wid reunionen 1811. – *Juridiskt album*. Häft. III & IV.
Laine, Esko M. 1995: Papisto ja yhteiskunta Suomessa 1600-luvulla. – *Historiallinen Arkisto* 105 s. 131–177.
Laine, Esko M. 2015: Lappeen seurakunta sosiokulttuurisena yhteisönä. – *Läpi kuuden vuosisadan. Lappeen seurakunta 1415–2015*. Lappeen kotiseutuyhdistys r.y. 239–287.
Leinberg, K. G. 1905: Kyrkliga förhållanden i Borgå stifts östra gränsförsamlingar 1780. – *Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Pöytäkirjat Liitteineen*. Suomen kirkkohistoriallinen seura 1904–1905.
Lempiäinen, Pentti 1967: *Piispan- ja rovastintarkastukset Suomessa ennen isoavihaa*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
Matinolli, Eero 1955: *Turun hiippakunnan papinvaalit ja papinvirkojen täyttäminen aikakautena 1721–1808. Sosiaalihistoriallinen tutkimus*. Turun yliopisto.
Matinolli, Eero 1957: *Porvoon hiippakunnan papinvaalit ja papinvirkojen täyttäminen aikakautena 1721–1808. Sosiaalihistoriallinen tutkimus*. Turun yliopisto.
Nyman, Helge 1963: *Ordinationslöfte och prästed i Sverige-Finland efter reformationen*. Acta Academiae Aboensis. Humaniora XXVI: 2. Åbo: Åbo Akademi.
Paaskoski, Jyrki 2013a: Valistunut keisarinna Katariina II. Teoksessa Kaukiainen, Yrjö – Marjomaa, Risto – Nurmiainen, Jouko (toim.) *Viipurin läänin historia IV. Vanhan Suomen aika*. Joensuu: Karjalaisen kulttuurin edistämissäätiö. 143–163.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Paaskoski, Jyrki 2013b: Epäluuloinen Paavali I. Teoksessa Kaukiainen, Yrjö – Marjomaa, Risto – Nurmiainen, Jouko (toim.) *Viipurin läänin historia IV. Vanhan Suomen aika*. Joensuu: Karjalaisen kulttuurin edistämissäätiö. 416–437.

Paaskoski, Jyrki 2015: Inkerin kirkko Venäjän keisarikunnassa suuresta Pohjan sodasta 1800-luvun alkuun. Teoksessa Sihvo, Jouko – Paaskoski, Jyrki (toim.) *Inkerin kirkon neljä vuosisataa. Kansa, kulttuuri, identiteetti*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 71–128.

Paaskoski, Jyrki & Räihä, Antti 2018: Suursota ja valtapiirien uudelleenjako. Teoksessa Paaskoski, Jyrki – Talka, Anu (toim.) *Rajamaa. Etelä-Karjalan historia I*. Helsinki: Edita. 629–639.

Rajainen, Maija 1972: *Luterilaisuus Venäjän valtikan alaisena. Itä-Suomen ja Inkerin kirkon järjestymisvaiheita Uudenkaupungin ja Turun rauhojen molemmin puolin*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Ranta, Raimo 2000: Haminan hiippakunnan tausta, synty ja kehitys. Teoksessa Keskinen, Kimmo (toim.) *Haminan hiippakunta 1743–1812*. Helsingin yliopisto, aikuiskoulutuskeskus.

Råbergh, Herman 1903: Blad ur de förgätnas historia. – *Teolooginen Aikakauskirja* 8(2).

Räihä, Antti 2012: *Jatkuvuus ja muutosten hallinta. Hamina ja Lappeenranta Ruotsin ja Venäjän alaisuudessa 1720–1760-luvuilla*. Jyväskylä Studies in Humanities 183. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Räihä, Antti 2016: Hengellisyys, poliittisuus ja yhteisöllisyys. Konsistorien toiminta 1700-luvun Venäjän rajaseudulla. – *Teologinen Aikakauskirja* 121 s. 5–6.

Räihä, Antti 2017a: Den lutherska kyrkan, ”den finska andan” och Gustav III:s krig (1788–90) i Gamla Finland. – *Historisk Tidskrift för Finland* 102(3) s. 343–364.

Räihä, Antti 2017b: Normative Imperatives and Communal Influences. The Consistory's Role in Proposing Lutheran Clergy in the 18th-century Russian Border Area. – *Scandinavian Journal of History* 42(5) s. 537–559.

Räihä, Antti 2018a: Kirkko, alamaisuus ja opinkäynti. Teoksessa Paaskoski, Jyrki & Talka, Anu (toim.). *Rajamaa. Etelä-Karjalan historia I*. Helsinki: Edita. 579–590.

Räihä, Antti 2018b: Vanhasta Suomesta Viipurin lääniin. Teoksessa Paaskoski, Jyrki – Talka, Anu (toim.) *Rajamaa. Etelä-Karjalan historia I*. Helsinki: Edita. 639–650.

Räihä, Antti 2020: Vanha Suomi ja yhdenmukainen suuriruhtinaskunta? Lähentyminen Venäjään ja venäläisyyden kitkeminen 1800-luvun alkupuolen Suomessa. Teoksessa Einonen, Piia ja Voutilainen, Miikka (toim.) *Suomen sodan jälkeen – 1800-luvun alun yhteiskuntahistoria*. Tampere: Vastapaino. 125–151.

Salenius, J. M. 1900: Pappien siirtymisestä Uudesta Suomesta Vanhaan Suomeen. – *Historiallinen Arkisto* XVI(2).

Salenius, J. M. 1909: Kirkollisia ja papillisia oloja Vanhassa Suomessa seitsemännellätoista sataluvulla. – *Historiallinen Arkisto* XXI(1).

Sirenius, Sigfrid 1903: Vanhan Suomen lutherilaisesta kirkosta venäläisvallan aikana 1710–1812. – *Vartija* s. 7–12.

Sirenius, Sigfrid 1913: Vanhan Suomen kirkon palauttaminen Suomen kirkon yhteyteen. Piispa M. J. Alopaeuksen osa yhdistämistyössä. – *Tutkimuksia Suomen kirkkohistorian alalta*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia XI. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Suolahti, Gunnar 1919: *Suomen papisto 1600- ja 1700-luvuilla*. Porvoo: WSOY.
Tarkainen, Kari 1985: *Porvoon piispa Magnus Jacob Alopaeus 1743–1818*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
Vauhkonen, Ville 2016: *Kohti kirjan oppia. Vanhan Suomen talonpoikien kirjallistuminen Ruotsin kuningaskunnan ja Venäjän keisarikunnan luterilaisuuden risteymässä 1721–1811*.
Väänänen, Kyösti 1975a*: Vanhan Suomen papisto. Pappien lukumäärä, alueellinen ja sosiaalinen koostumus. Matrikkeli*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
Väänänen, Kyösti 1975b: *Pappissivistys Vanhassa Suomessa*. Suomen kirkkohistoriallinen seura.
Wirilander, Kaarlo 1962: Rajakirkon oloja 1700-luvun Suomessa. – *Historiallinen Arkisto* 58.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Maaseutupappilat tyttöjä jatko-opintoihin valmistaneina kotikouluina

Sofia Kotilainen
https://orcid.org/0000-0002-4701-6785

Runoilija Isa Aspin polku kohti korkeampaa opetusta

> ”Sepä merkillistä. – – Ei kai teillä enää ole kotiopettajaa?”
> ”Meillä ei koskaan ole ollut kotiopettajaa.”
> ”Ei kotiopettajaa! Kuinka se on mahdollista? Viisi tytärtä kasvatetaan kotona, eikä ole kotiopettajaa. En ole ikinä kuullut kummempaa. Teidän äitinnehän on täytynyt raataa itsensä näännyksiin teitä opettaessaan.”[1]

Jokainen Austenin romaaneja lukenut muistanee, kuinka suuresti Lady Catherine de Bourgh pöyristyy Rosingsin päivälliskutsuilla Elizabeth Bennetin suorasukaisesta vastauksesta muun muassa tähän kysymykseen. Vaikka 1813 ilmestynyt teos kuvastaa vuosisadan vaihteen englantilaisen sääty-yhteiskunnan ajatusmaailmaa, myös suomalaiset aatelistytöt, samoin kuin virkamiesten, vauraamman papiston ja kaupunkiporvariston tyttäret, saivat tuohon aikaan koulusivistykseen liittyvän kasvatuksensa pääosin kotiin palkatulta opettajalta.[2] Yhtä itsestään selvästi sitaatti osoittaa, että perinteisesti juuri äidin tehtävänä oli huolehtia lasten

https://doi.org/10.21435/ht.289

kasvatuksesta ja opastuksesta kodin piirissä etenkin sellaisessa perheessä, jolla ei ollut varaa kotiopettajan palkkaamiseen. Viimeistään 1800-luvulla tämä vaatimus tuli suomalaisella maaseudulla ja maataloustyöstä eläneissä perheissä koskemaan kaikkia äitejä, erityisesti luku- ja kirjoitustaidon alkeiden opetuksen osalta.[3]

Pohjois-Pohjanmaalla sijainneen Kurimon ruukin kirjurin tyttärellä, runoilija Isa Aspilla (1853–1872) ei ollut lapsuudenkodissaan omaa kotiopettajaa, vaikka hän oppi varhain lukemaan ja kirjoittamaan. Aspin äidinkieli oli suomi. Hänen sisämaan ruukkiyhteisöissä asunut perheensä, jonka yhdestätoista lapsesta Isa[4] oli vanhin, ei kuulunut säätyläistöön eikä ollut muutenkaan erityisen varakas, mutta tästä huolimatta Isa pääsi ensin isoäitinsä tukemana opiskelemaan Raahen kaupunkiin yksityiseen ruotsinkieliseen tyttökouluun ja sitten osalliseksi kainuulaisen Puolangan pappilan kotiopettajattaren valmentavasta opetuksesta, jonka turvin saattoi pyrkiä vuonna 1871 opiskelemaan kansakoulunopettajaksi Jyväskylän seminaariin. Se oli melkoinen saavutus kirjanpitäjän tyttärelle, jonka vanhemmat olivat talonpoikaista syntyperää.[5]

Tutkin yksityiskodeissa ja perheiden piirissä järjestetyn koulutuksen ja kotiopetuksen näkökulmasta, erityisesti Isa Aspin elämäntarinaa[6] mikrohistoriallisena esimerkkinä käyttäen, miten ja miksi tällainen säätyrajat ylittävä osaamisloikka oli 1800-luvun puolivälissä täysin mahdollinen vähävaraiselle ja äidinkieleltään suomenkieliselle maaseudun tytölle.[7] Samalla tarkastelen suomalaisten maaseudun pappiloiden 1800-luvun loppupuolelle saakka säilynyttä asemaa eräänlaisina epävirallisina, kulttuurista pääomaa lähialueen väestölle[8] tuottaneina ja tietoa levittäneinä koulukeskuksina, joiden piirissä myös maaseudun tytöille saattoi avautua mahdollisuus jatko-opintoihin ja sitä kautta omaan ammattiin kouluttautumiseen ja sosiaaliseen nousuun. Tuolloin maaseudulla ei välttämättä ollut tähän tarkoitukseen julkisia kouluja etenkään säätyläislapsille. Pohdinkin, miten ja miksi pappiloissa järjestetty koulutus tuotti uudenlaista sosiaalista ja kulttuurista pääomaa kyseisen paikallisyhteisön jäsenille. Tarkempia alakysymyksiäni ovat, miksi tyttöjen kotiopintoihin suhtauduttiin myönteisesti papiston piirissä, miten ja keneltä tytöt käytännössä saivat oppia, ja millaisiin jatko-opintoihin nämä kotikoulut heitä valmistivat.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Kotiopetus oli pitkäaikainen ja säädynmukainen instituutio, joka väistyi hitaasti. Tarkastelemani ajankohta sijoittuu 1860-luvulle ja 1870-luvun alkuvuosiin, jotka olivat monella tapaa käänteentekevää siirtymäaikaa suomalaisten (ja suomenkielisten) julkisten koulujen, kuten kansakoulujen ja tyttökoulujen, perustamisen näkökulmasta. Samaan aikaan oli käynnissä tietynlainen murrosvaihe pitkään jatkuneessa säätyläislasten laajamittaisessa kotiopetuksessa, kun myös yhä useampi tytöistä tuli kouluissa järjestetyn sekä omaan ammattiin tai palkkatyöhön valmistavan opetuksen piiriin.[9] Pohdin, miten ja miksi tämä vuosisatainen perinne alkoi murtua juuri tuolloin erityisesti nuorten naisten osalta.

1800-luvun alkuvuosikymmeninä vauraat pappis-, porvaris- ja virkamiesperheet lähettivät yhä useammin tyttärensä kasvatettaviksi pensionaatteihin ja muihin yksityisiin tyttökouluihin, ja tyttöjen koulutus institutionaalistui vähitellen. Toisaalta kotiopettajainstituutio[10] oli säätyläisperheissä alku- ja valmentavan opetuksen osalta voimissaan vielä ainakin 1880-luvulle saakka. Pisimpään kotiopetukseen turvauduttiin Ruotsissa (ja Suomessa) aristokratian ja varakkaimman aatelin piirissä.[11] Pitkäkestoisemmat koulutukseen liittyneet yhteiskunnalliset rakenteet ja kulttuuriset tekijät, kuten naisten sijoittuminen pääasiallisesti yksityisen koulutuksen piiriin, törmäsivät suomalaisen kansanopetuksen uudistamisen myötä 1860-luvulta lähtien siihen, että kansakouluihin tarvittiin julkisiin virkoihin myös naisopettajia. Taustalla vaikutti keskustelu naisten yhteiskunnallisesta asemasta ja tehtävistä sekä heidän koulunkäyntinsä ja jatko-opintojensa merkityksestä koko kansakunnan näkökulmasta.[12] Tämä kehityssuunta mursi suhteellisen lyhyellä aikavälillä entisiä käytäntöjä, kun myös alempien yhteiskuntaryhmien naisille avautui mahdollisuus suomenkielisiin opintoihin omalla äidinkielellään.

Suomalaisen kotiopetuksen ja kotiopettajien historiaa on tutkittu aiheen merkittävyydestä huolimatta tähän mennessä varsin vähän eikä varsinaista kokonaisesitystä kotiopetuksen historiasta ole vielä laadittu. Usein tiedot kotiopettajien toiminnasta perustuvat isäntäperheen tuottamiin elämäkerrallisiin lähteisiin tai muihin toissijaisiin lähteisiin, tai kotiopettajuutta koskevat tiedot ilmenevät lähteistä sirpaleisesti sieltä

https://doi.org/10.21435/ht.289

täältä. Kansainvälistä tutkimusta aiheesta sitä vastoin on runsaammin.[13] Aiheen syvempi tutkimus olisi kuitenkin tarpeen, jotta saataisiin näkyviin se kouluhistorioiden taustalle jäänyt, mutta jokaisen säätyläiskodin näkökulmasta erittäin keskeinen seuraavan sukupolven kasvatukseen liittynyt hiljainen työ, jota perheiden äidit ja etenkin kotiopettajat tekivät kodin seinien suojassa. Tyttöjen kotiopettajat olivat usein naisia, mutta heidän opetustyötään ei tunneta varsinkaan 1800-luvun osalta yhtä tarkasti kuin esimerkiksi urallaan myöhemmin papeiksi ja kirkkoherroiksi tai virkamiehiksi edenneiden mieskotiopettajien (osa miehistä kuitenkin pysyi tehtävässään koko työuransa ajan). Koska tyttökoulujen käyminen yleistyi vasta 1800-luvun kuluessa ja koulut sijoittuivat pääsääntöisesti kaupunkeihin,[14] moni maaseudun säätyläistyttö sai alkeisopetuksensa yksityisesti 1800-luvun viimeisiin vuosikymmeniin saakka, jolloin yhteiskunta oli koulutusinstituutioiden osalta jo monin tavoin modernisoitunut ja liikkeessä.

Tutkin pappiloiden kotiopetusta ja kotiopettajia käyttäen mikrohistoriallisena tapausesimerkkinä Isa Aspin 1860–1870-luvulle sijoittuneita kouluvuosia. Ne kuvaavat pienoiskoossa sitä maailmankuvien murrosaikaa[15], jonka 1860-luku muodosti tyttöjen ja nuorten naisten koulutuksessa ja tähän liitetyssä julkisessa keskustelussa. Yhtä henkilöä koskevien, osin sirpaleistenkin tietojen vertailuaineistona käytän Aspin kanssa samana syksynä 1871 Jyväskylän seminaarissa opintonsa aloittaneiden naisten elämäkerrallisia tietoja, jotka yhdessä muodostavat joukkoelämäkerrallisen otoksen ajan naisseminaarilaisista ja heidän koulutustaustastaan. Tutkimuksen keskeisimpänä aineistona toimivat Jyväskylän seminaarin 1870-luvun alun opiskelijoista kertovat matrikkelitiedot sekä seminaarin arkiston opiskelijaluettelot.[16]

Elämäkerrallinen menetelmä[17] on aina vuoropuhelua, historiantutkijan tulkintaa siitä, mitä henkilön elämästä on säilyneiden lähteiden valossa kerrottavissa – elämäkerran päähenkilö on aina omalla toiminnallaan suuressa määrin vaikuttanut siihen, millaisia lähteitä hänen toiminnastaan on syntynyt ja miten hän on tietoisesti dokumentoinut (tai hävittänyt) etenkin henkilökohtaisimpia lähteitä, kuten päiväkirjatekstejä tai kirjeenvaihtoa. Samalla myös elämäkerran kirjoittaja luo aktiivisesti elämänkertomusta valitsemalla ne painotukset ja näkökulmat,

https://doi.org/10.21435/ht.289

joiden avulla jonkun elämää kerronnallistaa.[18] Aspin elämään liittyvän lähdeaineiston fragmentaarisuuden vuoksi tarkastelen aihettani (joukko)elämäkerrallisen menetelmän (ja seminaarin kaltaisen koulutusinstituution tuottamien hallinnollisten lähteiden) avulla, koska ulottamalla tarkasteluni kaikkien elokuussa 1871 Jyväskylän seminaarin pääsykokeissa hyväksytyksi tulleiden 32 naisen elämäntarinoihin vertailuaineistona voin tavoittaa laajemman kuvan siitä, millaisista lähtökohdista tuo vuosiluokka aloitti opintonsa. Näin jokainen ryhmän jäsen täydentää osaltaan kokonaiskuvaa.

Tarkoitan tässä yhteydessä mikrohistoriallisella lähestymistavalla erityisesti sen pohjoismaista suuntausta. Siinä missä etenkin italialaisen mikrohistorian tradition mukaiset klassikkotutkimukset ovat usein keskittyneet poikkeusyksilöihin ja heidän tulkintaansa maailmasta,[19] on Pohjoismaissa ollut enemmänkin tapana tarkastella yksilöä oman yhteiskuntaryhmänsä tavanomaisena edustajana, kun niin kutsutuista tavallisista ihmisistäkin on säilynyt kattavasti lähdeaineistoa tähän tarkoitukseen.[20] Toisaalta tarkastelun ei tarvitse rajoittua pelkästään kansanihmisiin, vaan myös poikkeuksellisista tilanteista tai tapahtumista syntyneet lähdeasiakirjat voivat olla väylä sellaisen arjen tai sellaisten henkilöiden elämänvaiheiden tutkimiseen, joista ei muuten olisi jäänyt jälkiä lähteisiin.[21]

Nuori Isa Asp on poikkeuksellisen tyypillinen oman yhteiskuntaryhmänsä edustaja siinä mielessä, että koulutus mahdollisti 1800-luvun loppupuolella yhä useamman maaseudun nuoren elämässä sosiaalisen nousun, mutta useammin tämä koski vielä 1860- ja 1870-luvun vaihteessa miehiä, koska naiset eivät tuolloin voineet kovinkaan usein kouluttautua julkiseen ammattiin. Kansakoulunopettajan työ oli ensimmäisiä tällaisia naisille sopiviksi katsottuja tehtäviä. Koska Jyväskylän seminaari oli ensimmäinen suomenkielinen ja myös naisille tarkoitettu seminaari, jonka toiminta oli käynnistynyt vain muutamia vuosia aiemmin kuin Aspin opinnot Jyväskylässä alkoivat,[22] ei monikaan suomea äidinkielenään puhunut ja säätyläistöön kuulumaton maaseudun nainen ollut tuossa vaiheessa päässyt opintielle. Kansakoulunopettajuus oli vielä vähemmistölle tarjolla ollut mahdollisuus, ja kansakoulunopettajiksi kouluttautuneiden, tutkinnon suorittaneiden naisten määrä kasvoi

https://doi.org/10.21435/ht.289

vasta seuraavilla vuosikymmenillä. Tästä syystä tapahtuma-ajankohta ja Aspin sukupuoli sekä henkilöhistoria tekevät hänestä erityislaatuisen ja poikkeuksellisenkin esimerkkitapauksen.

Mikrotasolla luku- ja kirjoitustaito sekä kouluopetus olivat yksilölle eräs mahdollinen väylä sosiaaliseen nousuun ja ”säätykiertoon” aikana, jolloin kirjoitustaitoisuus oli vasta yleistymässä maaseutuyhteisöissä.[23] Ne muodostivat henkistä pääomaa, jonka avulla yksilö saattoi siirtyä esimerkiksi kansakoulunopettajaksi valmistuttuaan tehtäviin, joissa hän maaseudulla toimi kasvatuksellisesti ja sivistyksellisesti esikuvallisena virkamiehenä tai -naisena lähiyhteisössään. Toisaalta opettajankoulutuksen myötä hän saattoi irtautua kokonaan maaseutuyhteisöstä, mikäli työllistyi jonkin kaupunkikoulun opettajaksi. Hyödynnänkin tarkastelussani Pierre Bourdieun tunnettua ajatusta erilaisista pääomista, kuten aineettomasta sosiaalisesta ja kulttuurisesta pääomasta, joita on mahdollista kartuttaa yhteisöllisissä verkostoissa perinteisen taloudellisen pääoman ohella. Bourdieun teorian mukaisesti yhteisöllisen vuorovaikutuksen avulla voidaan saavuttaa uudenlaisia toimintamahdollisuuksia yhteiskunnassa ja sosiaalista nousua.[24] Tarkastelen Aspin osalta erityisesti koulutuspääoman kartuttamista ja sen realisoitumista opintojen valmistumisen myötä odotusarvoisen sosiaalisen nousun muodossa.

En tarkastele Isa Aspia vain yksilönä, vaan olennainen osa tätä mikrotasolle vietyä tarkastelua on myös yhteisöllisten verkostojen näkökulma, koska verkostot ovat avain siihen, miten talonpoikaissäädystä oli mahdollista ponnistaa opintielle 1860- ja 1870-luvulla. Ilman oikeanlaista valmennusta ja tuttavuussuhteita tai suosituksia se ei olisi onnistunut. Verkostot ymmärrän tässä tutkimuksessa sellaisiksi sosiaalisiksi suhteiksi tai siteiksi, jotka muodostuivat henkilöiden välisessä vuorovaikutuksessa esimerkiksi ystävyyssuhteiden muodossa, kulttuurin tai taloudellisen vuorovaikutuksen luomina suhteina.[25] Niissä vaihdannan kohteina olivat monet aineettomat hyödykkeet, kuten tieto, aatteet, tapakulttuuri tai vastapalvelukset. Verkostojen, luottamuksen ja erityisesti hyvän maineen[26] varaan rakentunut yhteistyö auttoi niiden jäseniä käyttämään hyödykseen myös muiden suhteita ja resursseja. Tällaisiin tuttavuussuhteisiin nuori Isakin saattoi tukeutua.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Papiston kansanopetuksellinen tehtävä oppisäätynä ja käsitykset naiskasvatuksesta

Isa Aspin opintien näkökulmasta ratkaisevaksi sosiaaliseksi pääomaksi muodostui hänen läheinen ystävyytensä Puolangan kirkkoherran tyttären Sally Thauvónin kanssa. Sallyn isä Johan Fredrik Thauvón, joka oli valittu vuonna 1870 virkaansa Puolangalle (missä Isa Aspin perhekin tuolloin asui), oli opiskeluvuosistaan saakka ollut kiinnostunut etenkin suomen kielestä ja kaunokirjallisuudesta.[27] Pappissäädyn jäsenet ymmärsivät omakohtaisesti opintojen merkityksen virkauralle pääsemisessä, vaikka naisten julkinen työskentely opetustehtävissä oli yhä uutta. Poikien kouluttaminen oli papistolle erityisen tärkeää siksi, koska papin virka tai asema ei periytynyt samaan tapaan kuin aateluus tai maaomaisuus, vaan papiston olemassaolo rakentui oppineisuuden varaan. Kunkin papiksi aikovan oli ensin käytävä koulua ja suoritettava asianmukaiset tutkinnot. Jotta papiston jälkeläiset olisivat voineet säilyttää säädynmukaisen asemansa, heidän tuli hakeutua opintielle, vaikka eivät olisi pyrkineetkään kirkonmiehiksi.[28] Tästä syystä papiston poikien koulutukseen kiinnitettiin tarkasti huomiota jo lapsuudesta saakka ja kulttuurisen sekä tiedollisen pääoman kasvattamiseen haluttiin investoida[29] kotiopetuksen myötä, koska säädynmukaisen koulutuksen tiedettiin maksavan itsensä takaisin myöhemmän virkauralla etenemisen muodossa. Myös tytöt saivat usein seurata yksityisopettajan kotikoulussa antamaa opetusta, vaikka heitä ei olisi valmennettu jatko-opintoja varten kuten veljiään.[30]

Teologien uralla yliopisto-opinnot olivat vielä 1600-luvulla olleet jopa väylä sosiaaliseen nousuun, koska pappissäätyyn saattoi kohota sen ulkopuolelta, jos pääsi opiskelemaan teologiaa ja sai pappisvihkimyksen. Viimeistään 1700-luvulta lähtien pappisvirat alkoivat kulkea aiempaa enemmän suomalaisissa suvuissa ikään kuin perintönä.[31] Papisto sääteli sittemmin jäsenmääräänsä rajaamalla uusien papiksi koulutettavien joukkoa tarjolla olleiden pappisvirkojen määrän mukaisesti.[32] Thauvón oli itse Paltamon apteekkarin poika, mutta äidin puolelta myös pappissukua. Hänen äidinisänsä oli Paltamon kirkkoherra ja jumaluusopin tohtori Karl Aejmelaeus.[33] 1800-luvun puolenvälin jälkeen puolestaan oli

https://doi.org/10.21435/ht.289

havaittavissa, että yhä useampi perinteikkään pappissuvun jälkeläinen suuntautui muulle alalle, kun taas papistoon nousi yhä useammin talonpoikaista alkuperää olleita uusia sukuja tai käsityöläisten, lukkareiden ja alempien virkamiesten poikia.[34]

Papistolla oli vanhastaan perinteisen luterilaisen kolmisäätyopin mukainen asema tiedon ja puhtaan kristillisen opin välittäjänä. Kirkkoherran vastuulla oli valvoa, että seurakuntalaisilla oli asianmukaiset kristinopin taidot (käytännössä lukkarit tai alempi papisto huolehtivat yhä enenevässä määrin näiden opetuksesta lukkarinkoulussa tai rippikoulussa, mitä pidemmälle 1800-lukua tultiin) sekä kuulustella ja valvoa näiden taitojen edistymistä kinkereillä, lukusilla tai ennen ehtoolliselle osallistumista.[35] Pappilan lasten, nuorten ja palkollisten sekä alustalaisten opetus oli tärkeää järjestää esimerkillisesti. Vuoden 1866 kansakouluasetus jätti lasten alkuopetuksen kotien vastuulle, mutta ellei luku- ja kirjoitustaidon opettelu sujunut perhepiirissä, sitä siirryttiin harjoittelemaan lukkarin- ja kiertokouluihin.[36]

Vastuu kansan alkeisopetuksesta ja sen valvonnasta säilyi seurakunnilla ja kirkkoherroilla 1800-luvun lopulle,[37] ja esimerkiksi kiertokoulujen muodossa aina 1900-luvun alkuun saakka etenkin syrjäisellä maaseudulla.[38] Yli puolet kansakouluikäisistä lapsista jäi 1900-luvun alkuun saakka ilman kansakoulutasoista opetusta, maaseudulla jopa yli kaksi kolmasosaa.[39] Virallisten opetustehtäviensä lisäksi maaseudun papit pyrkivät 1800-luvun puolenvälin jälkeen voimistuneen kansanvalistusaatteen, kansankirjastoliikkeen ja fennomaanisten ajatusten myötä perustamaan seurakuntiinsa sekä kansankirjastoja että 1860-luvulta lähtien myös kansakouluja.[40] Näin he virkatoimiensa ohessa edistivät myös harrastuksenaan kansansivistyspyrintöjä, joihin ajan kansallisuusaatteet tähtäsivät.

Keskeisinä pappissäädyn toimijoina tässä suhteessa on nähtävä myös papin rouvat. Samoin kuin kansakirjastojen perustaminen ympäri maata ja niiden hoidosta huolehtiminen oli erityisesti säätyläisnaisten tehtäväksi tullut kansansivistyksellinen tavoite,[41] ottivat papin rouvat siipiensä suojaan myös alempisäätyisiä tyttöjä edistääkseen heidän koulutustaan. Säätyläisrouvat myös muistivat testamenttilahjoituksillaan vähävaraisille suunnattuja lastenkouluja.[42] Papiston piirissä nämä molemmat, kirjas-

https://doi.org/10.21435/ht.289

tojen ja koulujen perustaminen, rinnastuivat hyväntekeväisyyteen, joka muutenkin oli erityisesti säätyläisrouvien alaa.[43] Lisäksi kirkolla oli pitkä perinne heikommassa asemassa olevien lähimmäisten auttamisessa,[44] mihin kansan valistaminen sen tiedollista pääomaa lisäämällä, suomenkielisen sivistyneistön kasvattaminen ja maaseudun lasten sosiaalisen nousun mahdollistaminen hyvin kytkeytyivät. Usein koko pappilan perhe osallistui kukin omalta osaltaan kansansivistysharrastuksiin.[45]

Ruotsalainen koulutusjärjestelmä, joka käytännössä vaikutti edelleen myös 1800-luvun suomalaisessa yhteiskunnassa, oli perinteisesti ollut tiukasti säätysidonnainen, ja se alkoi säröytyä vasta 1800-luvun puolenvälin jälkeen Isa Aspin nuoruudessa samalla, kun yhteiskunta säätyjärjestelmineen oli muutenkin monin tavoin murroksessa, mutta kansalaisyhteiskunta oli vasta hitaasti syntymässä.[46] Kodeissa järjestetty alkeisopetus oli perinteisesti eriytetty säädynmukaisesti. Aatelin ja vauraimman papiston sekä ylemmän porvariston perheissä kotiopettajia oli ollut 1800-luvulle tultaessa jo pitkään. Aatelin jälkeläiset saivat alkuopetuksensa kotona yleisesti 1700-luvun lopulle saakka, koska julkisten koulujen, kuten lukioiden, ei katsottu olevan sovelias paikka aatelisnuorukaisille. Osan koulutie jatkui kuitenkin yliopistoihin saakka.[47]

Ruotsalaisissa aatelisperheissä, kuten kaikissa perheissä, äideillä oli päävastuu kotitalouden pienten lasten alkeiskasvatuksesta palvelusväen avustuksella, mutta luku- ja kirjoitustaidon sekä laskennon alkeita harjoittivat niissä yleensä kotipapit tai vanhempien lasten kotiopettajat. Neidoiksi varttuneita tyttäriä opettamaan palkattiin esimerkiksi ranskalaisia kotiopettajattaria, mutta tämä tapa yleistyi aateliskartanoissa vasta 1700-luvulla.[48] Keski-Euroopasta tai Englannista kotoisin olleet tai kielitaitoiset kotiopettajattaret olivat ylellisyyttä, johon vain varakkaimmat ylsivät.[49]

Kotiopettajatar saattoi olla kotoisin myös hyvästä ruotsalaisperheestä ja käynyt sisäoppilaitosta, jossa oli hankkinut riittävät tiedot tehtäväänsä varten. Aatelistytöt opiskelivat 1700-luvun lopulla ja 1800-luvun alussa Tukholmassa ja muissa suurimmissa kaupungeissa vastaavanlaisissa pienissä yksityisissä pensionaattikouluissa tai sisäoppilaitoksissa, joihin kuitenkin päätyi opiskelemaan myös aatelittomia varakkaiden porvariskotien tyttäriä.[50] Suomalaiset pensionaattikoulut olivat etenkin alkuai-

https://doi.org/10.21435/ht.289

koina harvassa eivätkä yhtä laadukkaina pidettyjä kuin ruotsalaiset (ja pietarilaiset) koulut, joihin säätyläistö lähetti tyttäriään Suomestakin. Mamselli- ja pensionaattikouluissa opetuksen tarkoitus ei ollut kouluttaa tyttöjä yleissivistävästi saati virkatehtäviin, vaan opettaa lähinnä säätyläisten seurapiireissä tarvittavia vieraita kieliä, keskustelu- ja musisointitaitoja, minkä vuoksi esimerkiksi ranskan kielen ja pianonsoiton taidot kuuluivat opetussuunnitelmaan.[51]

Naiskasvatuksen uudistamispyrkimykset ja naisten sivistäminen synnyttivät suomalaisen säätyläistön ja akateemisten piirien keskuudessa keskustelua 1840-luvulta lähtien. Silloiset tytöille tarkoitetut yksityiskoulut ja tyttöjen kasvatus saivat kritiikkiä siitä, että tyttöjä olisi tullut kouluttaa käytännönläheisesti seurapiiritaitojen kehittämisen sijasta. Turhanpäiväisinä pidettyjen salonkitaitojen sijasta tyttökoulussa olisi haluttu valmentaa naisia yleissivistävästi näiden luontaisena pidettyyn kutsumukseen, eli perheenäideiksi ja taitaviksi kotitalouden hoitajiksi. Tuolloin myös kritisoitiin sitä, että lähestulkoon kuka tahansa nainen saattoi ryhtyä kotiopettajaksi tai perustaa pensionaattikoulun ilman asianmukaista koulutusta tai ammatin harjoittamiseen vaadittavaa lupaa.[52]

Katariina II:n koululain (1786) ansiosta Vanhan Suomen alueella oli jo 1700-luvun lopulla varsin moderni koululaitos muun muassa opetusmetodiensa ja tyttökoulujen osalta verrattuna muun Suomen samanaikaisiin ruotsalaisperäisiin käytäntöihin. Se antoi merkittäviä vaikutteita myös suuriruhtinaskunnan vuoden 1843 kouluasetukseen. Katariina II:n koululaki sai aikaan tyttöjen julkiset koulut, tyttöluokkien ja jopa yhteiskoulujen syntymisen Vanhan Suomen alueelle, ja julkinen naiskasvatus sai sen myötä hyväksynnän laajalti.[53] Ruotsalainen koulujärjestelmä oli puolestaan ennen 1800-lukua jättänyt kaikki tytöt julkisen koulutuksen ulkopuolelle joko kansanopetuksen tai yksityisopetuksen piiriin.

Vähitellen ajattelutavat muuttuivat vuosisadan alkuvuosikymmeninä. Helsinkiin perustettiin ensimmäinen yksityinen ruotsinkielinen tyttökoulu 1835 Odert Gripenbergin toimesta, ja 1843 lukio- ja koulujärjestykseen kirjattu ajatus tyttöjen julkisesta koulutuksesta vaikutti siihen, että jo seuraavana vuonna sekä Helsinkiin että Turkuun perustettiin julkinen ruotsinkielinen tyttökoulu. Lisäksi niitä toimi vuosikymmenen puo-

https://doi.org/10.21435/ht.289

lenvälin jälkeen yksi Haminassa ja kaksi Viipurissa.[54] Niiden opetussuunnitelma oli edelleen varsin perinteinen, eivätkä ne edelleenkään valmistaneet virkauralle, vaan tavoitteena oli kasvattaa tytöistä kodinhengettäriä naisille tärkeimmäksi katsotun kutsumuksen mukaisesti.[55]

Ensimmäisen suomenkielisen kansakoulunopettajaseminaarin suuntaviivat 1850-luvulla hahmotellut kansakoululaitoksen pääarkkitehti Uno Cygnaeus oli koulutukseltaan teologi ja kannatti lämpimästi myös naisten seminaariopintoja, vaikka hänkin painotti naisten äidillistä ja perinteistä roolia kasvattajina alkeisopetuksessa.[56] Opettajan työ oli ensimmäisiä naisille avautuneita julkisia virkoja tai toimia, jossa he saattoivat työskennellä kodin ulkopuolella ensin kotiopettajina tai yksityiskoulujen opettajina, ja sittemmin Suomessa 1860-luvulta lähtien kansakoulunopettajina. Kasvatukseen ja hoivaan liittyvien tehtävien voitiin katsoa laajentuvan yhteiskunnalliseksi äitiydeksi.[57] Toisaalta hankkimansa koulutuksen myötä nainen saattoi opettajana työskennellessään aktiivisesti muuttaa sosiaalista asemaansa itsenäisemmäksi yhteiskunnan modernisoituessa. Perinteinen sääty-yhteiskunta ei myöskään ollut luonteeltaan täysin staattinen, vaan jo aiemmin sosiaalinen liikkuvuus oli mahdollista, muttei samassa määrin kuin 1800-luvun lopulta lähtien. Silti edelleen tuolloin yli 80 prosenttia maaseudun väestöstä eli koko ikänsä samalla seutukunnalla, joten ainakaan maantieteellistä liikkuvuutta ei tapahtunut suuressa määrin.[58] Uudet elinkeinot, raha- ja markkinatalouden leviäminen myös maatalousyhteisöihin sekä uusien professioiden synty muokkasivat kuitenkin yhteiskuntaa voimakkaasti ja vaikuttivat eri yhteiskuntaryhmien välisiin voimasuhteisiin.

Se, ettei kattavampaa suomalaista kotiopettajuuden historiantutkimusta ole vielä juurikaan tehty, kuvastaa osaltaan tehtävän paljolti näkymätöntä sekä perhe- tai opettajakohtaisesti usein määräaikaista luonnetta, vaikkakin instituutiona se sinänsä oli vuosikymmenten ajan pysyvämpi ja pitkäkestoinen. Tehtävästään eronneen tai erotetun yksittäisen kotiopettajan tilalle voitiin palkata aina uusi. Perheen lasten kasvaessa ja muuttaessa pois kotoa kotiopettajan kuitenkin tuli usein vaihtaa työnantajaa ja asuinpaikkaa, ellei häntä haluttu pitää edelleen osana talon palveluskuntaa tämän jälkeenkin. Kotiopetus kuului yksityiseen elämänpiiriin, ja kotiopettaja työskenteli pitkälti kodin yksityisissä tiloissa kuten muu

https://doi.org/10.21435/ht.289

palvelusväki, vaikkakin seurusteli tarvittaessa kodin piirissä myös perheenjäsenten sekä vieraiden kanssa.[59] Asemaltaan kotiopettaja kuului säätyläiskodin palkollisiin, vaikka hän osin seurustelikin talonväen kanssa ja osallistui heidän arkiseen vuorovaikutukseensa enemmän kuin muu palvelusväki, joten perheen lasten ja nuorison kaitsijana kotiopettajan kuului tarvittaessa osata väistyä taustalle. Kartanon tai pappilan hierarkiassa kotiopettaja sijoittui jonnekin säätyläiskodissa asuneiden naimattomien tai ikääntyneiden sukulaisten ja palvelusväen välimaastoon.[60]

Vaikka kotiopettajuus on ollut joillekin miehille varsin pysyvä ammatti, ja monet vähävaraiset miehet (usein virkamiesten, käsityöläisten tai talollisten jälkeläisiä) rakensivat kunniallisen uran kotiopettajan toimessaan, etenkin useille virkauraa varten opiskelleille miehille se jäi vain tilapäisluonteiseksi tehtäväksi.[61] Moni ylioppilas tai vastavalmistunut maisteri toimi muutaman vuoden ajan kotiopettajana, kun taas työhön vähävaraisuuden vuoksi päätyneelle naiselle se oli todennäköisesti ainoita väyliä kunnialliseen ammattiin ja toimeentuloon, ellei hänellä ollut avioliittomahdollisuuksia tai ketään miespuolista sukulaista, jonka kotitaloudessa elää. Tätä kotiopettajattaren tehtävän harmaata näköalattomuutta tai heikompaan osaan tyytymistä kuvastavat varsinkin useat kaunokirjalliset kuvaukset kotiopettajattaren työstä. [62]

Myös monet suomalaiset papit työskentelivät nuoruudessaan tai opiskeluvuosinaan köyhinä ylioppilaina esimerkiksi aateliston, virkamiesten tai ylemmän papiston kodeissa lasten kotiopettajina. Tunnetuin esimerkki heistä lienee Johan Ludvig Runeberg, joka 19-vuotiaana joutui taloudellisista syistä keskeyttämään edellissyksynä Turussa aloittamansa opinnot ja matkustamaan Saarijärvelle jouluksi 1823. Siellä hän työskenteli kruununvouti Daniel Filip Danielsonin ja kapteeni Erik Gustaf af Enehjelmin perheissä viettäen kolme kuukautta kerrallaan kummassakin. Näiden asumisjärjestelyiden avulla opettajan palkkauskuluja saatiin tasattua. Runebergin tehtävänä oli valmentaa kummankin perheen kahta 6–9-vuotiasta poikaa Vaasan triviaalikouluun lähettämistä varten. Vuonna 1825 Runeberg siirtyi toimessaan Ruovedelle, mistä kapteeni af Enehjelm oli hankkinut Ritoniemen kartanon.[63] Saarijärven vuodet jättivät jälkensä myös Runebergin kirjalliseen tuotantoon. Lisäksi hän

https://doi.org/10.21435/ht.289

toimi opiskeluvuosinaan kesäisin kotiopettajana Laguksen perheessä Liedon ja Paimion pappiloissa sekä arkkipiispa Jakob Tengströmin luona Paraisten pappilassa. Pappisvihkimyksensä jälkeen Runeberg päätyi opettajan uralle.[64]

Runebergin opiskelutoveri Elias Lönnrot, joka sittemmin valmistui lääkäriksi, ryhtyi toisena opiskeluvuonnaan Keisarillisessa Turun Akatemiassa vahvistamaan epävarmaa toimeentuloaan hakeutumalla kotiopettajan työhön. Kirurgian ja synnytysopin professori Johan Agapetus Törngren järjesti hänelle paikan ensin Eurajoelle nimismies T. M. Höckertin perheeseen, missä hän toimi kotiopettajana kesällä 1823, ja seuraavasta vuodesta lähtien kotiopettajana professorin omassa perheessä, jolloin Lönnrot muutti perheen mukana myös Vesilahden Laukon kartanoon. Professorin hyväntahtoinen järjestely mahdollisti vähävaraiselle Lönnrotille opintojen jatkamisen.[65] Myös Johan Vilhelm Snellman rahoitti opintojaan toimimalla kotiopettajana useissa perheissä eri puolilla Suomea.[66] Opiskelijanuorukaisille kotiopettajuus olikin usein vain välivaihe tiellä kohti ylenevää virkauraa eikä pelkästään opintojen rahoittamista, vaan samalla oli mahdollisuus luoda verkostoja tulevaa uraa varten ja tutustua säätyläisiin.

Samaan tapaan kuin kotiopettaja, jonka tuli olla riittävän sivistynyt ja oppinut voidakseen toimia tehtävässään, mutta joka yleensä oli myös (vähävaraisuutensa vuoksi) isäntäväkeään alemmassa säätyasemassa, eli eri säätyjen ja yhteiskunnallisten kerrosten välimaastossa joko tilapäisesti tai pysyvästi, myös papisto oli oppineiden ryhmä, joka kykeni liikkumaan eri säätyjen ja yhteiskuntaryhmien välillä. Papisto toimi omassa seurakunnassaan eräänlaisena välittäjänä eri yhteiskuntakerrosten keskinäisessä vuorovaikutuksessa, jonka keskukseksi pappila pitäjässä helposti muodostui. Samoin (usein vaatimattomammista oloista lähtöisin olleet) kotiopettajat ylittivät rajoja ja pääsivät tehtävissään sellaisiin paikkoihin ja tilanteisiin, joihin eivät taustansa vuoksi olisi muuten voineet päästä, hieman kuin lääkärit tai katoliset rippipapit. Tässä mielessä kotiopettajana toimiminen loi koulusivistystä saaneille naisille ammatillisen toimintakentän, jolla oli mahdollista hankkia sosiaalista pääomaa: verkostoitua, varmistaa toimeentulon jatkuvuus ja työsuhde tulevaisuudessakin sekä luoda luottamuksellisia suhteita myös ylempisäätyisten

kanssa.[67] Toisaalta pappilat ja virkamieskodit olivat maaseudulla ainoita paikkoja, joissa talonpoikaisen taustan omaavat tytöt saattoivat tutustua kotiopettajina toimineisiin, koulua käyneisiin naisiin ja päätyä keskustelemaan heidän kanssaan opiskeluun liittyneistä kysymyksistä. Esimerkiksi Isa Aspin tapauksessa pappilassa saatu kotiopetus toimi merkittävänä jatko-opintoihin valmistaneena väylänä.

Pappilat julkisten koulujen korvikkeina

1860- ja 1870-luvulla oli tavallista, että maaseudulla paikallinen papisto ja kansakoulunopettajisto vaikuttivat opettajaseminaariin pyrkimisen taustalla. Papisto saattoi havaita, ketkä seurakunnan nuorista olivat niin lukuhaluisia ja lahjakkaita, että heissä olisi ainesta seminaarilaisiksi. Esimerkiksi Emma Irene Åströmin lahjakkuus herätti huomiota rippikouluaikana Jomalassa, ja hän sai Jyväskylän seminaariin pyrkiessään tukea pastori Adolf Fredrik Molinilta. Emma Irenen isä ei pitänyt tyttären kouluttamista erityisen tärkeänä, vaikka oli ammatiltaan maanmittari. Åströmin isänisä oli Taivassalon rovasti ja Emma Irene lienee perinyt opinhalunsa juuri häneltä.[68] Usein papisto myös auttoi pyrkijöitä taloudellisesti ja harjoitutti pääsytutkintoa varten. Pappi, lukkari tai paikallinen opettaja valmensi pyrkijää, ja pitäjässä vierailleen kansakoulutarkastajan kehotus saattoi myös edistää hakuaikeita. Lisäksi tarvittiin hakijan vanhempien suostumus, mihin saattoivat vaikuttaa suuresti taloudelliset seikat.[69] Kaikkia ei ollut varaa lähettää seminaariin opiskelemaan usean vuoden ajaksi.

Isa Aspin oma perhe suhtautui myönteisesti kansakouluseminaariin pyrkimiseen. Isan isällä oli kirjurintyönsä ohessa kaunokirjallisia taipumuksia, ja hän huolehti yhdessä isoäidin kanssa siitä, että tytär oppi kotona myös ruotsin kieltä jo lapsuudessaan. Opiskeltuaan Raahessa tyttökoulussa 1864–1865 Isa haaveili pääsystä Oulun tyttökouluun jatkamaan opintojaan, mutta taloudellisista syistä tämä ei toteutunut. Isa osallistui seuraavaksi Ämmän ruukin (missä hänen isänsä työskenteli kirjurina) virkamiesten lapsille tarkoitettuun kotiopetukseen, ja toimi itsekin jonkin aikaa ruotsinkielisen kotikoulun opettajana sisaruksilleen

https://doi.org/10.21435/ht.289

ja ruukin työväestön ruotsinkielisille lapsille.[70] Tällainen yhteisöllinen opettaminen ja luku- ja kirjoitustaidon alkeiden harjoittelun informaali ohjaaminen oli tyypillisesti naisten elämänpiiriin kuuluva tehtävä. Harvat koulussa oppia saaneet välittivät maaseudulla tietojaan nuoremmille lapsille yksityisesti. Samalla Isa sai kokemusta opetustyöstä.

Papin rouvat osoittautuivat merkittäviksi suunnannäyttäjiksi maaseudun lasten sivistämisessä. Etenkin tyttärien kotiopetus kuului pappilan emännän tehtäväkentän ja valvovien silmien piiriin.[71] Tähän kaikkeen papin rouvia auttoi valmistautumaan se sivistys, jota he itse olivat saaneet nuorina neitosina vähintään kotikasvatuksen myötä. Äitien opettamia kodinhoidollisia taitoja ja tulevan perheenäidin tarvitsemaa säädynmukaista opastusta pidettiin varsin tärkeänä osana tyttöjen kasvatusta.[72] Monet tulevat papin rouvat olivat itsekin pappiloiden tyttäriä, joten he olivat perehtyneet pappilan emännöintiin lapsuudestaan saakka harjoittelemalla näitä taitoja äitinsä valvonnassa. Vauraimmat kirkkoherrojen isännöimät pappilat alkoivat vähitellen 1800-luvulle tultaessa muistuttaa kartanoita. Kirkkoherra ja alempi papisto vastasivat vuosisadan puolen välin jälkeen myös useista kunnallishallinnon tehtävistä seurakunnan hallinnon lisäksi.[73] Pappilassa järjestettiin monenlaisia väenkokouksia ja hartaustilaisuuksia, siellä yöpyivät piispan tavoin lukuisat pitäjän arvovieraat, sieltä jaettiin seurakuntalaisille yleishyödyllistä tietoa muun muassa maanviljelyksen kehittämiseen ja pappilan väki huolehti monin tavoin alustalaisistaan. Papin rouvat huolehtivat myös vaikkapa lääkekasvien viljelystä ja lääkinnällisten neuvojen sekä lääkkeiden jakamisesta. Pappilan emännän tuli hallita koko kotitalouden toiminnan johtaminen ja vastata suuren talouden eri osa-alueista, luonnollisesti palvelusväen avustuksella.[74]

Kotiopetuksella voidaan tarkoittaa yksityiskodeissa ja perheiden piirissä hankittua koulutusta.[75] Esimerkiksi kirkkoherran tuli asemassaan huolehtia oman perheensä lasten luku- ja kirjoitustaidon opetuksesta ja toimia samalla esikuvana seurakuntalaisilleen. Kirkkoherran rouva osallistui tähän tehtävään. Käytännössä arjen koulutyöstä huolehti säätyläisperheissä tehtävään palkattu kotiopettaja, joka saattoi varakkaammissa suomalaiskodeissa olla myös syntyperäinen vieraan kielen puhuja.[76] Säätyläispappiloissa opiskeltiin useita vieraita kieliä. Ruotsi oli vielä

https://doi.org/10.21435/ht.289

1800-luvun puolivälissä monille perheille äidin- ja kotikieli, ja fennomanian myötä yleistyneen suomen kielen ja kirjallisuuden harrastuksen lisäksi lapset oppivat kotikoulussa ainakin ranskan ja saksan alkeet, oppikouluihin ja virkauralle tähdänneet pojat myös opinnoissa tarvittavien klassisten kielten alkeita.[77]

Etäisyydet kaupunkikouluihin olivat yleensä maaseutupappilasta pitkät. Kansakoulujakin oli vasta ryhdytty perustamaan maaseudulle 1860-luvulta lähtien enenevässä määrin. Vuoden 1866 kansakouluasetus koski varsinaisesti kaupunkeja, ja maaseudulle kansakouluja voitiin tuossa vaiheessa perustaa vielä harkinnan mukaan varojen niin salliessa. Pappilan lapsista pojat pyrittiin lähettämään oppikouluun ja sen jälkeen yliopistoon opiskelemaan. Tuomiokapitulien valvomia alkeiskouluja, joiden oppimäärästä yliopisto-opintoihin valmistaneet klassiset kielet ja filosofia muodostivat merkittävän osan, oli tärkeimmissä kaupungeissa ja lukioita vain muutamissa. Maaseutupappiloista oli lähdettävä jo varhain opintielle kaupunkeihin koulukortteeriin joko vuokralle tai sukulaisten luo. Tämä koski ensisijaisesti poikia. Tyttöjen taas toivottiin osallistuvan kotiopetuksen saatuaan oman seurakunnan varattomille lapsille suunnatun opetuksen järjestämiseen.[78]

Huolimatta nuoresta iästään ja vaatimattomasta asemastaan Isa Aspilla oli tilaisuuksia tutustua säätyläisten kanssa ja ystävystyä heidän kanssaan. Lapsena eli jo ennen tyttökouluun menoaan Asp vieraili usein Suomussalmen kappalaisen, Karl Adolf Liliuksen ja hänen Margaretha-rouvansa luona heidän pappilassaan. Jälkimmäinen keskusteli Isan kanssa ja antoi tämän luettavaksi kirjallisuutta.[79] Tämäkin ystävyyssuhde kehitti osaltaan Isaa kohti jatko-opintoja. Etenkin aatelin mutta muutenkin ylempien yhteiskuntaryhmien kotiopetuksen keskeisenä menetelmänä toimi 1700-luvulta lähtien keskustelu, jonka tuli herättää lapsen kiinnostus tarkasteltavaan aiheeseen ja opettaa johdonmukaista ajattelua.[80] Kuka tahansa maalaistyttö ei olisi välttämättä päätynyt papin rouvien koulittavaksi, mutta pieni Lovisa osoitti jo tuolloin lahjakkuutta ja kiinnostusta lukemiseen ja kirjoittamiseen.

Kotona Puolangalla Isa valmistautui vuosina 1870–1871 seminaarin pääsykokeisiin, joihin aikoi osallistua elokuussa 1871, heti kun olisi täyttänyt 18 vuotta. Asp oli onnekas, koska juuri pitäjään muuttanut kirkko-

https://doi.org/10.21435/ht.289

herra Thauvónin perhe mieltyi häneen, ja Isa vieraili lähes päivittäin pappilassa parhaan ystävänsä Sallyn luona, missä hän saattoi valmistautua pääsykokeisiin. Asp opiskelikin pappilassa sekä kirkkoherran että rouva Thauvónin opastuksella. Syksyllä pappilaan palkattiin kotiopettajaksi oululainen neiti (sittemmin kansakoulunopettaja) Edla Niska, jonka johdolla tytöt opiskelivat, lauloivat ja lukivat kirjallisuutta.[81] Naiset siis vastasivat pitkälti tästä Puolangan pappilan piirissä tapahtuneesta opetustyöstä.

Kirkkoherra J. F. Thauvón oli Elias Lönnrotin tuttava ja tämän kanssa kirjeenvaihdossa 1860-luvun lopulla.[82] Lönnrotin ainoa poika oli kuollut parivuotiaana, mutta tyttäret Ida Carolina (s. 1855) ja Maria Ulrika (s. 1852, k. 1874 keuhkotautiin) opiskelivat jonkin aikaa Jyväskylän kansakoulunopettajaseminaarissa. Kummankin pohjakoulutuksena oli kotiopetus ja kumpikin erosi toisen lukuvuoden syksyllä seminaarista[83], johon professori Lönnrot oli lähettänyt tyttärensä ”sivistymään”.[84] He eivät siten saaneet seminaarin päästötodistusta eivätkä valmistuneet päteviksi kansakoulunopettajiksi. Lönnrotin tavoin myös kirkkoherra Thauvónille Jyväskylän uusi seminaari oli nähtävästi ainakin tuossa vaiheessa osoitus naiskasvatuksen edistysaskeleista, ja yhdessä perheensä kanssa hän kannusti Isa Aspia hakemaan oppilaaksi seminaariin ja kohti kansakoulunopettajattaren uraa.

Thauvónien kotona Kiiskilän pappilassa oli laaja kotikirjasto ja siellä luettiin yhdessä ääneen ajan tunnetuimpien eurooppalaisten ja kotimaisten kirjailijoiden (kuten Runebergin) teoksia. Etenkin rouva Emilia Thauvón luki yhdessä Isan kanssa kirjallisuutta ja keskusteli siitä hänen kanssaan.[85] Kirkkoherra Thauvón, joka oli perustanut aiemmin Suomussalmen kirjaston, sai aikaan myös Puolangan kansankirjaston avaamisen vuonna 1876.[86] Oman kodin ulkopuolella alkeis- ja tyttökoulua käynyttä tyttöä voitiin siis monin tavoin valmistaa jatko-opintoihin (esimerkiksi kansakoulunopettajaksi) pappilan kotiopetuksen avulla. Aivan kaikki eivät kuitenkaan olisi voineet päästä osallisiksi tällaisesta valmennuksesta kohti seminaariopintoja, sillä voidakseen ylipäänsä seurustella pappilan isäntäväen kanssa Isan tuli täyttää tietyt säädynmukaisen kasvatuksen ja koulutuksen edellytykset: hänellä oli jo monenlaista kulttuurista pääomaa, kuten ruotsin kielen taito, kokemusta tyttökoulussa

https://doi.org/10.21435/ht.289

opiskelemisesta, kirjallista lahjakkuutta, kirjallisuuden ja kulttuurin tuntemusta ja ennen kaikkea palava into seminaarissa opiskelua kohtaan.

Pappiloiden kaltaisissa säätyläiskodeissa myös tyttöjen kotiopintoihin suhtauduttiin usein kiinnostuksella ja voitiin turvautua kotiopettajattaren palkkaamiseen. Alkujaan kotiopettajia oli hankittu lähinnä koulutielle valmennettuja poikia varten. Ruotsalaisen ylhäisaatelin pojat saivat 1700-luvulle sijoittuneen lapsuutensa aikana kotiopetusta ranskalaisilta lastenhoitajilta ja kotiopettajilta, joiden tuli kehittää lasten kielitaitoa. Suomalaisten aatelisten opetuksesta huolehti yleensä Turun akatemian ylioppilas tai nuori maisteri, joka asui muutaman vuoden kartanossa ja työskenteli kotiopettajana. Myös vauraampi papisto palkkasi mielellään ylioppilaita kotiopettajiksi.[87] Esimerkiksi Suomen osalta ei juuri tiedetä, että edes aateli olisi aiempina vuosisatoina palkannut ensisijaisesti aatelistyttöjä varten kotiopettajattaria, mutta samoin kuin Ruotsissakin, he saivat osallistua veljiään varten palkattujen kotiopettajien oppitunneille.[88] 1800-luvun kuluessa ajattelutavat muuttuivat ja kotiopettajattaria palkattiin myös pelkästään tyttöjä varten.

Esimerkiksi Thauvónin monilapsisen perheen lasten koulimiseksi opintielle pappilaan hankittiin kotiopettaja, koska kaupunkikouluihin oli paljon matkaa. Isan ikäinen esikoispoika oli kuollut jo pienokaisena, samoin kuin vuonna 1857 syntynyt toinen poika ja 1871 syntynyt nuorin tytär. Toiseksi vanhin lapsista, Sally (s. 1855), Emil[89] (s. 1858, joka opiskeli sittemmin Oulun lyseossa, vihittiin papiksi 1883 ja toimi Pudasjärven ja Viitasaaren kirkkoherrana), Johanna eli Jenny (s. 1860, sittemmin kirkkoherran puoliso) sekä Alma (s. 1863, pastorinrouva) tarvitsivat alkeisopetusta pappilassa.[90] Siitä ei ole säilynyt tarkempaa tietoa, osallistuiko Emil enää 1870 kotiopetukseen, ja todennäköistä oli, että Edla Niska opetti tuolloin vain tyttäriä ja heistä lähinnä Sallya. Hänen paras ystävänsä Isa pääsi osalliseksi pappilan tyttären valmistamisesta säädynmukaista sivistystä ja mahdollisia jatko-opintoja varten. Samalla kotiopetuksen avulla voitiin välittää nuoren naisen tietoon omalle yhteiskuntaryhmälle tyypillisiä käyttäytymisen ja osaamisen normeja: hänen tuli hahmottaa, millaisia tietoja ja osaamista hänen asemassaan olevalta henkilöltä voitiin tulevaisuudessa odottaa perheenäitinä ja kansalaisena.

Puolangan (ja sittemmin Iin) kirkkoherra Johan Fredrik Thauvón

https://doi.org/10.21435/ht.289

toimi Oulun läänin kansakouluntarkastajana 1874–1885.[91] Hänellä oli pedagoginen koulutus ja hän toimi pitkään Tornion ala-alkeiskoulun rehtorina.[92] Kirkkoherra vaikuttaa suhtautuneen myönteisesti naiskasvatukseen ja naisten itsenäiseen työskentelyyn omassa ammatissaan. Mikäli Isa Asp olisi saanut elää ja olisi useiden seminaaritoveriensa tapaan valmistunut kansakoulunopettajaksi vuonna 1875, olisi "setä Thauvón" todennäköisesti ollut parhaansa mukaan avuksi myös opettajanpaikkaa haettaessa. Esimerkiksi Uno Cygnaeus huolehti henkilökohtaisesti, että hänen parhaat seminaarioppilaansa saivat hyvät opettajanvirat ja suositteli seuraavaksi pätevimpiä tiettyjen koulujen johtokunnille.[93] Mutta ensin Isan tuli tietysti onnistua seminaarin pääsykokeissa ja osoittaa kykynsä kansakoulunopettajan vaativaan tehtävään.

Jyväskylästä nuorten naisten suomenkielisen koulutuksen kehto

1850-luvulle saakka suomenkielisen maaseudun nuorison tie jatko-opintoihin oli kivikkoinen koulukielen vuoksi. Jyväskyläläiset olivat pitkään ponnistelleet perustaakseen opintielle aikovia poikia varten oman oppikoulun eli yläalkeiskoulun. Tältä osin kaupunki oli ollut kauan paitsiossa, mutta 1858 Jyväskylä sai Suomen ensimmäisen suomenkielisen oppikoulun eli yläalkeiskoulun.[94] Tuon ajan kieli- ja koulutuspoliittiset ratkaisut johtivat siihen, että Jyväskylästä muotoutui 1860-luvulle tultaessa merkittävä sisämaan suomenkielinen koulukaupunki, jonne tuli opiskelijoiksi paljon maaseudulta lähtöisin olleita nuoria. Uusien koulujen perustaminen tähtäsi ennen muuta kansan sivistystason kohottamiseen. Ensimmäinen suomenkielinen kansakoulunopettajaseminaari päätettiin sijoittaa niin ikään Jyväskylään, mihin piirilääkäri Wolmar Schildt oli taustalla vaikuttamassa samoin kuin oppikoulun osaltakin.[95] Seminaarilaisia tarvittiin kansan sivistystyössä, ja fennomaanien näkökulmasta maaseudun kasvateilla oli jo valmiiksi hallussaan tärkeää pääomaa eli sujuva suomen kielen taito, joka monelta säätyläiseltä tuossa vaiheessa puuttui.

Naisten ammattiin johtava suomenkielinen julkinen koulutus sai pitkälti alkunsa Jyväskylän seminaarista. Paitsi alue- ja kielipolitiikka myös

https://doi.org/10.21435/ht.289

tarve naissivistyksen nostamiseen määrittivät tuohon aikaan uusien oppilaitosten perustamista. Naiskasvatuksen uudistaminen nähtiin etenkin vuosisadan puolenvälin jälkeen suomalaiskansallisena ja yhteiskunnallisesti merkittävänä tavoitteena. Jyväskylän seminaarin ja oppikoulun opettajat ryhtyivät 1860-luvulla puuhaamaan kaupunkiin suuriruhtinaskunnan ensimmäistä suomenkielistä tyttökoulua. Jyväskylän tyttökoulu aloitti toimintansa 1864, vuotta myöhemmin kuin opettajaseminaari.[96]

Aina 1800-luvun puoliväliin saakka säätyläislapset koulutettiin säädynmukaisesti. Tytöt saattoivat opiskella tyttökouluissa ensisijaisesti avioliittoa ja perhettä varten, mutta päätyivät joskus myös opettajiksi.[97] Tilanne muuttui kansallisuusaatteiden voimistuttua, kun kaikki väestökerrokset haluttiin saada kansakoulun piiriin. Säätyläistyttöjen koulutukseen haluttiin investoida ja huolehtia myös heidän tietopääomastaan, koska suomen kielen, kulttuurin ja yleissivistävän koulutuksen katsottiin olevan osa kansakunnan rakentamista. 1840- ja 1850-luvun uudistusten jälkeen naistenkin opettajankoulutus vähitellen professionaalistui kansakoulunopettajaseminaarien naisille tarjoaman pedagogisen koulutuksen myötä.[98]

Naiskasvatus oli 1800-luvun tärkeitä yhteiskunnallisen keskustelun kiistakysymyksiä. Lopulta vuosisadan viime vuosikymmenten aikana useiden suomalaisten naisjärjestöjen ja naisliikkeen sanoma tiivistyi edelleen siihen, että koti, äitiys ja yksityinen elämänpiiri miellettiin yhä naisten tärkeimmäksi toimintakentäksi. Se ei enää kuitenkaan rajautunut pelkästään koteihin, vaan ulottui koko yhteiskuntaan etenkin ylempien säätyjen ja keskiluokan naisten osalta.[99] Myös kansakoulunopettajina naisten voitiin katsoa toteuttavan yhteiskunnallista äitiyttä.

Jyväskylän seminaarin perustaminen oli seurausta siitä, että haluttiin luoda koko kansan (myös suomenkielisen väestönosan) kouluttamista varten järjestelmä, kansakoulu, johon tarvittiin työskentelemään paljon niin mies- kuin naisopettajiakin, ja siksi tarvittiin myös toimiva opettajankoulutusjärjestelmä. Seminaariin ensimmäisenä vuonna 1863 hyväksytyt naisopiskelijat tulivat yhtä lukuun ottamatta säätyläisperheistä ja useimmat olivat Aimo Halilan tutkimuksen mukaan käyneet tyttökoulun. Iältään he olivat 19–32-vuotiaita.[100] Seminaariin pääsi opiskelemaan 18 vuotta täytettyään. Alkuaikoina oppilaat olivat selkeästi jakautuneet

https://doi.org/10.21435/ht.289

sukupuolen ja sosiaalisen taustan osalta maaseudulta lähtöisin olleisiin miesseminaarilaisiin ja kaupunkilaissäätyläistöstä peräisin olleisiin naisseminaarilaisiin muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta. Ensimmäisten vuosien naisoppilaista pääosa oli säätyläisiä. Jyväskylän seminaari oli niin kutsuttu kaksoisseminaari, jossa oli omat osastonsa miehille ja naisille.[101] Osastot toimivat käytännössä eri rakennuksissa kaupungin keskustassa, ja niiden välillä vallitsi suuri sosiaalinen juopa oppilaiden erilaisten taustojen vuoksi. Etenkin naisopiskelijat viettivät patriarkaalisesti johdetussa ja perhemäisesti organisoituneessa seminaarissa varsin suojattua elämää.[102]

Loppukesällä 1871 Isa Asp saapui Jyväskylään useiden kaltaistensa tavoin pitkän taipaleen päästä ja toiveikkaana opiskelupaikan järjestymisen suhteen. Seminaariin riitti pyrkijöitä, koska mahdollisuus kouluttautua kansakoulunopettajaksi merkitsi maaseudun nuorille sosiaalista nousua. Aspin elinaikana jo seminaarilaista pidettiin maaseutuyhteisössä varsin merkittävään asemaan kohonneena henkilönä, joka kulki opinpolkuaan kohti kansakoulunopettajan arvostettavaa tehtävää.[103] Varhaisimmat seminaariluokat olivat pohjakoulutukseltaan melko epäyhtenäinen joukko. Monet miesoppilaista olivat liikkeellä hyvin vähin pohjatiedoin, koska kansakouluja ei vielä maaseudulla juuri ollut, kun taas naisseminaarilaiset olivat usein käyneet ruotsinkielistä oppikoulua. Kansakoulun oppimäärä oli hankittu joko käymällä se tai itseopiskelun ja yksityisopetuksen avulla.[104] Vuosina 1863–1898 seminaariin saapuneista opiskelijoista noin 32 prosentilla oli kansakoulun lisäksi pohjakoulutuksenaan myös opintoja muissa oppilaitoksissa. Enemmistö heistä eli noin 73 prosenttia oli kotoisin maaseutupitäjistä.[105]

Elokuun 17. päivänä 1871 järjestettyyn Jyväskylän seminaarin pääsykoetutkintoon kutsutuista opiskelemaan hyväksyttiin 32 uutta naisopiskelijaa.[106] Heistä reilu kolmannes eli 37,5 prosenttia oli valmistautunut seminaariopintoihin yksityisopintojen tai kotiopintojen avulla, ja vajaa kolmannes, kuten nimismiehen tytär Lucina Hagman Kälviältä, oli käynyt tyttökoulua suurimmissa kaupungeissa (Hagman Vaasan ruotsalaista tyttökoulua). Lisäksi kahden pohjakoulutuksena oli kansakoulu. Pääsytutkintoluettelossa mainituista neljänneksen osalta koulutustausta jää epäselväksi seminaarimatrikkelin tiedoissa tai he puuttuvat kokonaan matrikkelista.[107]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Tarkastelu osoittaa, ettei useita vuosikymmeniä myöhemmin koottu seminaarin muistojulkaisu vuodelta 1937, eli keskeisin varhaisista seminaarilaisista kertova matrikkeliteos, sisällä kaikkien pääsykokeissa hyväksyttyjen oppilaiden henkilötietoja kattavasti. Tässä tutkimuksessa olen yhdistänyt matrikkelitiedot pääsykokeissa hyväksytyistä kertovan luettelon tietoihin, mikä antaa hakijoiden taustoista tarkemman käsityksen. Esimerkiksi Aimo Halilan tutkimus varhaisimmasta kansakoulunopettajistosta (1949) perustuu vahvasti matrikkelitietoihin, eikä hän mainitse erikseen, onko käyttänyt seminaarin arkiston sisältämiä pääsykokeissa hyväksyttyjen luetteloita matrikkelitietojen lisäksi. Myös Halila on havainnut, että matrikkelitiedot ovat puutteellisia etenkin vanhimpien seminaarilaissukupolvien osalta.[108]

Pääsytutkintoluetteloiden perusteella tarkasteltuna kymmenen Jyväskylän seminaariin syksyllä 1871 hyväksytyistä naisopiskelijoista eli noin kolmasosa oli papintyttäriä. Noin 60 prosenttia kaikista seminaarin tuolloin aloittaneista kotiopetusta saaneista tytöistä oli pappis- tai lukkariperheistä. Heidän lisäkseen myös Isa oli saanut yksityisopetuksensa pappilassa. Tyttökoulun käyneissä oli nimismiehen, tehtaanjohtajan ja maanmittarin tyttäriä. Mikäli lasketaan pääsykoetiedoissa ja seminaarin matrikkelissa mainitut nimikkeet ”koululainen”, ”oppilas” ja ”kansakoululainen” yhteen niiden tietojen kanssa, joiden mukaan hakija oli käynyt tyttökoulua, tasan puolet Isan luokkalaisista olisi saanut pohjakoulutuksensa jossakin kodin ulkopuolisessa julkisessa tai yksityiskoulussa.[109] Lisäksi esimerkiksi Isa Asp oli opiskellut jonkin aikaa tyttökoulussa, vaikkei valmistunutkaan sieltä. Näitä valmistumiseen johtamattomia opintoja ei ole välttämättä dokumentoitu tarkasti matrikkelitietoihin tai pääsykoeasiakirjoihin. Seminaarin varhaisten vuosien opiskelijoiden tietopohja saattoi olla koottu vaihtelevista lähteistä, mikä osoittaa, että tyttöjen koulutuksen osalta oli käynnissä siirtymävaihe kotiopetuksesta kohti (julkista) kouluopetusta.

Isan luokalla opiskelleiden kymmenen papintyttären lisäksi joukossa oli kolme lukkarin tytärtä ja yksi opettajan tytär. Opiskelijoissa ei ollut varsinaisesti ylimpien yhteiskuntaryhmien jälkeläisiä juuri ollenkaan, vaan muut olivat virkamiesten eli nimismiesten, maanmittarin, tullivahtimestarin tai kunnankirjurin (Isa) tyttäriä sekä muutamia talollisten

https://doi.org/10.21435/ht.289

tai työväestöön piiriin kuuluneita seminaarilaisia.[110] Näin ollen lähes puolet luokan opiskelijoista tuli "oppisäädystä", kun huomioidaan se, että myös lukkarit huolehtivat 1800-luvulla pitkälti kansanopetuksellisista tehtävistä.

Useat maaseudulta lähtöisin olleet seminaarilaiset olivat vähävaraisista oloista ja opiskelivat velaksi. Joillakin oli opiskelemaan tullessaan vain vaatepartensa, eväät ja muutama markka rahaa mukana.[111] Pian pahojen nälkävuosien jälkeen 1871 naisseminaariin hyväksytty vuosiluokka ei perhetaustansa vuoksi kuulunut yhteiskunnan ylimpiin kerroksiin, vaan moni näytti pikemminkin tulleen seminaariin hakemaan taloudellisessa mielessä turvatumpaa tulevaisuutta opiskelemalla omaan ammattiin ja elättääkseen itsensä kansakoulunopettajan työllä. Isan luokalla opiskelleista enemmistö oli syntynyt 1850-luvun alkuvuosina (75 %) ja miltei puolen heistä (47 %) huoltajan mainittiin olevan "vähävarainen", "varsin varatoin", "sangen köyhä" tai "perin köyhä". Vähävaraisista oloista peräisin olleista oppilaista kuitenkin vain 53 prosenttia tuli valituiksi seminaarin sisäoppilaiksi ensimmäisellä luokalla opiskellessaan.[112]

Kaiken kaikkiaan naisopiskelijoiden enemmistö oli tuona syksynä lähtöisin pääosin ylemmistä yhteiskuntaryhmistä kuin Isan oma perhe. Hän oli siinä mielessä poikkeuksellinen opiskelija, että oli saanut yksityisopetusta verkostojensa avulla kodin ulkopuolella. Asp menestyi pääsykokeissa kuitenkin ennen muuta osaamisensa vuoksi, koska tuli tuona vuotena valituksi seminaariin toiseksi parhain pistein heti tyttökoulua käyneen Lucina Hagmanin jälkeen.[113] Naisille avautui Suomessa tie yliopisto-opintoihin vasta 1800-luvun lopulla. Ensimmäiset naiset valmistuivat ylioppilaiksi 1870-luvulta lähtien, mutta joutuivat vuoteen 1901 saakka anomaan erillisoikeutta voidakseen suorittaa yliopisto-opintoja, ja naisten ylioppilaaksi valmistuminen yleistyi vasta 1900-luvulla.[114] Siksi suomenkielisen seminaarin merkitys oli suuri etenkin naisopiskelijoille jo 1860-luvulta lähtien, koska opinnot avasivat heille polun jatko-opintoihin, omaan ammattiin ja itsenäiseen toimeentuloon, mikä oli vielä naisille harvinaista tuon ajan yhteiskunnassa.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Pappiloiden merkitys maaseudun väestön sivistäjinä ja kulttuurisen pääoman tuottajina

Isa Aspin kouluvuodet sijoittuivat vuosisadan alkuvuosikymmeninä verkkaasti virinneeseen, pitkäkestoiseen ja 1860-luvulta lähtien voimistuneeseen murrosvaiheeseen, jonka ansiosta koulutuksen ja julkiseen ammattiin valmistumisen myötä tapahtunut sosiaalinen nousu mahdollistui myös talonpoikaistytöille. Kuka tahansa ei alkuvaiheessa kuitenkaan noussut rahvaan parista kansanvalistajaksi, vaan tähän tarvittiin lahjakkuuden lisäksi suotuisia sattumuksia ja ennen kaikkea hyviä sosiaalisia verkostoja, jotka saattoivat kannatella opintielle pyrkijää, vaikkei hänellä olisi ollutkaan omaa kotiopettajaa. Ystäväperheiden pappilat ja niiden tiedollisesti kehittävä toimintaympäristö olivat kasvuvuosina väylä eri säätyjen ja yhteiskuntaryhmien välisten rajojen ylittämiselle esimerkiksi Aspin tapauksessa. Kaikesta vaivannäöstä huolimatta kohtalo saattoi myös päättää toisin, kuten nuorena kuolleen Aspin kohdalla. Hän oli joka tapauksessa uuden ajan airuita, joita seuranneet ikäluokat ja sukupolvet saattoivat kulkea tasaisempaa opintietä. Mutta ilman Aspin kaltaisten maaseudun tyttöjen rohkeutta ja pyrkimystä kohti omaa ammattia naisten kouluttautuminen kansakoulunopettajiksi ei olisi lähtenyt samalla tavoin liikkeelle kuin 1860- ja 1870-luvun Suomessa, jolloin ankarat katovuodet, nälkä ja kulkutaudit olivat vielä tuoreessa muistissa. Oman ajan ja ystävien tai perheen ja sukulaisten aineellisen pääoman investoiminen opettajankoulutukseen merkitsi ainakin aluksi taloudellista niukkuutta ja joka tapauksessa kovaa työtä, mutta sitkeys palkittiin sittemmin opettajanuralla, joka oli monelle lisäksi aidosti kutsumustehtävä.

Seminaariin hakeutumisessa pappiloiden kaltaisilla säätyläiskodeilla oli erittäin suuri merkitys. Pappiloilla oli käytössään sellaisia säätyasemaan liittyneitä konkreettisia taloudellisia, mutta myös sosiaalisia ja muita aineettomia resursseja, kuten oppineisuutta ja kirjallisuutta,[115] jotka mahdollistivat toimimisen eräänlaisina epävirallisina tiedon ja oppimisen keskuksina ennen koulujen perustamista maaseudulle. Pappiloissa oltiin perillä ajankohtaisista asioista ja uusimmista kasvatusaatteista. Pappilat jopa osaltaan korvasivat syrjään asutulla maaseudulla tyttökou-

https://doi.org/10.21435/ht.289

lujen puutteen, vaikkakaan opetus ei ollut yhtä järjestelmällistä tai opiskelijoiden rekrytointi vastaavalla tavalla avointa kuin kouluissa. Pappilaan valikoiduttiin opiskelemaan ensisijaisesti sosiaalisten verkostojen avulla. Pappilat kuitenkin synnyttivät kouluttamiensa seurakuntalaisten välityksellä uutta kulttuurista pääomaa ja edistivät kansansivistystyötä.

Isa Aspilla oli käytännössä käytössään lainakotiopettaja säätyläiskodin kautta. Ei ollut kovin tavallista, että vaatimattomissa oloissa eläneellä maalaistytöllä olisi ollut henkilökohtainen kotiopettaja. Tämä erikoinen, häviävän pieni yksityiskohta hänen elämäntarinassaan osoittaa kuitenkin aivan olennaisesti sen, ettei koulunkäynti enää Isan nuoruudessa ollut maaseudullakaan niin sidonnaista perhetaustaan, etteikö lahjakkaan nuoren olisi ollut mahdollista hyödyntää erilaisia poikkeamia ja verkostojen avaamia väyliä yhteisöllisessä kanssakäymisessä. Isalla ja hänen perheellään ei ollut välttämättä riittävästi taloudellista pääomaa yhteisölliseen nousuun, mutta sosiaalisen pääomansa he kykenivät muuntamaan kulttuuriseksi[116] siten, että verkostot auttoivat opiskelun jatkamisessa. Ystävyyssuhteet ja tyttöjen koulunkäynnille myönteinen ajan katsantokanta siivittivät mahdollisuutta edetä opinnoissa ja kartuttaa tiedollista pääomaa, jos opinhalua riitti. Maaseudulla etenkin pappilat loivat ja jakoivat sellaista sosiaalista ja kulttuurista pääomaa, joka avasi vähäisemmistä lähtökohdista ponnistaneille mahdollisuuksia säätykiertoon. Kaikessa oli tietysti pitkälti kyse siitä, miten valmiita papisto ja heidän perheenjäsenensä olivat tukemaan näitä pyrkimyksiä.

Seminaarin pääsykokeeseen valmistautuakseen maaseudun nuori, joka ei ollut käynyt kansakoulua, joutui tietopääomaansa kasvattaakseen turvautumaan perheenjäsenten ja lähiyhteisön apuun. Sekä sukupuoli, sääty tai yhteiskuntaryhmä että myös äidinkieli vaikuttivat kotiopetuksen laatuun ja siihen, millaisiin opintoihin nuori ohjautui. Fennomania ja kansansivistysaatteet vaikuttivat keskeisesti siihen, että pappisperheet ottivat tehtäväkseen valmentaa maaseudun tyttöjä kohti opintietä joko itse tai kotiopettajan sekä kotikirjastojen avulla. Kotiopetuskaan ei enää riittänyt sinällään sivistämään maaseudun tyttöjä, vaan oli vasta alku opinnoille, joita heidän yhä useammin toivottiin pääsevän jatkamaan julkisissa kouluissa. Kansanvalistusaatteet siirtyivät papiston muodostamissa oppineiden verkostoissa maaseudun paikallistasolle, missä tavoitteita

https://doi.org/10.21435/ht.289

voitiin toteuttaa käytännössä. Pappilat olivat luonnostaan monitoimisia maaseudun keskuksia, ja papin perhe osallistui paikallisesti monin tavoin kansakoulu- ja kirjastosuunnitelmien toteuttamiseen. Ajan fennomaaninen henki vauhditti kansansivistystyötä etenkin vuosisadan puolenvälin jälkeen. Erityisesti papin rouvat huolehtivat yksityisesti kotiopetukseen ja kansansivistykseen liittyvistä tehtävistä, mutta myös kirkkoherrat olivat usein kiinnostuneita edistämään näitä virkatehtäviensä ohella. Kotiopetuksella oli säätyläiskodeissa pitkä perinne, joka oli 1860-luvulla murroksessa ja merkitykseltään lopullisesti vähenemässä julkisten koulujen rinnalla. Yhteiskunnallisesti pappilat olivat merkittäviä tekemänsä yksityisen koulutustyön vuoksi vielä 1860-luvulla, mutta niidenkin painopiste oli siirtymässä kansansivistyksen tukemiseen julkisissa instituutioissa.

Isa Aspin ja hänen aikansa naisseminaarilaisten koulutustaustat osoittavat, että kotiopetuksen merkitys oli kaikkien yhteiskuntaryhmien tyttöjen näkökulmasta entisestään vähenemässä koulu-uudistuksen myötä. Uudet kansakoulut, joissa entiset seminaarilaiset tulivat pian työurallaan opettamaan, tarjosivat alkeisopetuksen yhä useammalle tytölle aiempaa tasa-arvoisemmista lähtökohdista, vaikka kansakoulu ei vielä pitkään aikaan ollut kaikkien saavutettavissa, vaan etenkin syrjäseuduilla monet vähävaraisemmat jäivät yhä sen ulkopuolelle ennen oppivelvollisuuden toteuttamista. Lisäksi naisopettajien tekemä työ vakiintui, tuli julkiseksi ja professionaalistui 1860-luvulta lähtien. Silti Aspin tapauksessa pappiloissa saatu papin rouvien ja kotiopettajan antama yksityisopetus oli erittäin merkityksellistä. Se synnytti siirtymävaiheessa murtumia perinteisen säätyjärjestelmän, äidinkielen ja sukupuolen mukaisiin odotuksiin, ja hän onnistui ylittämään näihin liittyvät rajat opinhalunsa avulla. Aspin oli ensimmäisten joukossa mahdollista tavoitella ammattia, joka tuossa vaiheessa oli vasta avautumassa maaseudun tytöille. Isa Aspin koulutie puolestaan osoittaa pienoiskoossa, miten käänteentekeviä mahdollisuus yksityisopetukseen ja ammatilliseen koulutukseen olivat lahjakkaiden yksilöiden näkökulmasta silloin, kun sukupuoli, kieli tai sosiaalinen asema asettivat nuorelle rajoituksia etenemisessä haaveidensa ammattiin.

VIITTEET

1 Austen 1996 (1813), 169.
2 Rahikainen 2018, 147; Vainio-Korhonen 2010, 212.
3 Laine 2017, 39, 49–53.
4 Alkujaan Lovisa.
5 Setälä 1912, 20–25; ks. myös Kotilainen 2019a, 34.
6 Kiitän lämpimästi Svenska kulturfondenia minulle myönnetystä runoilija Isa Aspin elämää ja tuotantoa koskevan tutkimushankkeen rahoituksesta. Tämä kirjan luku perustuu tutkimushankkeeni tuloksiin.
7 Aspin elämänvaiheista tarkemmin ks. Huhtala 2002; Kotilainen 2021; Setälä 1912.
8 Pappilan kotikouluun kerääntyneistä lähiseudun ”herraspojista” ks. Peltonen 2006, 114.
9 Wilkama 1938, 234–235.
10 Esimerkiksi marsalkka C. G. E. Mannerheimin lapsuudenkodissa Louhisaaren kartanossa häntä ja hänen sisaruksiaan opetti 1870-luvulla preussilainen kotiopettaja, Fräulein. Sparre Currie 1997,14–21. Helmi Krohn opiskeli 1880-luvulla kotiopettajan johdolla englannin kieltä kesälomillaan isovanhempiensa luona Kiiskilän kartanossa. Hjelt et al. 2021, 63.
11 Ilmakunnas 2016, 127. Peltonen (2006, 114, 243) tosin toteaa Kaarlo Wirilanderin *Herrasväkeä*-teokseen (1974) viitaten, että kaikkein varakkaimmissa perheissä kotiopettajista olisi luovuttu 1800-luvun puolivälistä alkaen ja kotiopetus olisi säätyläisperheissä käytännössä päättynyt 1870-luvulla.
12 Nurmi 1988, 83; Tiimonen 2001, 213–214, 216.
13 Kansainvälisestä tutkimuksesta ks. esim. Bayley 2014; de Bellaigue 2015; Gilbert 2015; Hardach-Pinke 2010.
14 Wilkama 1938, 186–187.
15 Vastaavasta arjessa opitun lukutaidon tai muodollisen koulutusjärjestelmän ulkopuolelle jääneen oppimisen ja laajemman yhteiskunnallisen murrosvaiheen tutkimisesta yhden henkilön elämäkerran kautta mikrotasolla ks. esim. Ginzburg 2007 (1976); Sulkunen 1999.
16 KA: Jyväskylän seminaarin arkisto; Mikkola et al. 1937.
17 Elämäkerrallisesta ja joukkoelämäkerrallisesta menetelmästä erityisesti historiantutkimuksessa ks. tarkemmin esim. Keats-Rohan 2007; Leskelä-Kärki 2017, 7–16; Possing 2015.
18 Esim. Florin 2014, 28–29; Possing 2014, 73–74.
19 Mm. Davis 2001 (1983); Ginzburg 2007 (1976). Kuitenkin esim. Levi (1992) nostaa tulkinnoissaan keskiöön yhteisöllisten suhteiden ja sukuverkostojen merkitykseen yksilön vaiheissa.
20 Esim. Alapuro 1994; Magnússon 2020, 28.
21 Peltonen 2006, 28–29.
22 Halila 1963, 31.
23 Kotilainen 2016a, 306; Kotilainen 2022.

24 Bourdieu 1986 (1983), 243.
25 Verkostoista ks. tarkemmin esim. Erickson 1997; Rahikainen 2015, 35.
26 Esim. Misztal 1998 (1996); Stobart 2004.
27 Hyyryläinen 2010, 128.
28 Klinge 2006, 482.
29 Bourdieu 1986 (1983), 244.
30 Esim. Peltonen 2006, 114.
31 Ks. esim. Klinge, 481.
32 Joutsivuo 2010, 181.
33 Kotivuori 2005a; Satokangas 1998, 305.
34 Klinge 2006, 480–481; Murtorinne 1992, 321.
35 Heikkilä 2009, 29–30; Laasonen 1971, 30, 35–36, 101, 109; Laine 2017, 39–53; Lempiäinen 1967, 140–160.
36 Hyyrö 2011, 328; Murtorinne 1992, 85–87.
37 Esim. Heikkilä 2009, 30; Hyyrö 2011, 328, 332.
38 Hyyrö 2011, 334–338; Kotilainen 2013.
39 Melin 1980, 8–9.
40 Murtorinne 1992, 238–240; Mäkinen 2009, 145; Peltonen 2006, 203–204.
41 Kotilainen 2016, 146, 148; Mäkinen 2009, 149–150.
42 Tiimonen 2001, 84, 86.
43 Tiimonen 2001, 57, 63–68, 72.
44 Murtorinne 1992, 269–272
45 Peltonen 2006, 205.
46 Haapala et al. 2021, 243–246; Joutsivuo 2010, 179.
47 Ilmakunnas 2014; Joutsivuo 2010, 180; Lagerstam & Parland-von Essen 2010, 209.
48 Lagerstam & Parland-von Essen 2010, 185, 190.
49 Ks. myös Rahikainen 2018, 247.
50 Parland-von Essen 2005, 70–71; Rahikainen 2018, 252–253; Vainio-Korhonen 2010, 215.
51 Wilkama 1938, 2–6.
52 Tiimonen 2001, 214; Wilkama 1938, 64–67.
53 Paaskoski 2010, 160–162.
54 Joutsivuo 2010, 165, 168–170; Wilkama 1938, 17–22, 37–39.
55 Wilkama 1938, 40–41, 70–72.
56 Ks. Kotilainen 2016b, 45–46, 51; Nurmi 1988, 83–86, 216.
57 Wilkama 1938, 110.
58 Haapala et al. 2021, 245, 253.
59 Anttila 1985, 70.
60 Ks. Gilbert 2015, 456; Hughes 1993, xii.
61 Östholm 2020, 69.
62 Esim. Gilbert 2015, 460–462.
63 Kallio 1972, 651.
64 Klinge 1997.
65 Anttila 1985, 61, 67–68.
66 Majamaa & Tiirakari 2006, 49.

67 Ks. myös Devlin 2021, 11–12.
68 Kaarninen 2015, 42.
69 Halila 1949, 26–28.
70 Setälä 1912, 12–13.
71 Heikkilä 2009, 34. Äidit vastasivat sekä tyttöjen että poikien alkeisopetuksesta. Esim. myöhempi kouluhallituksen ylijohtaja sekä kirkollis- ja opetusministeri Mikael Johnsson (myöh. Soininen) sai Kuhmoniemen pappilan kotikoulussa alkeisopetuksen äidiltään ja tädiltään ruotsin kielellä. Nämä olivat Kontiolahden kappalaisen tyttäriä ja pappissukua. Pitäjänapulaisena työskennellyt Johnssonin isä puolestaan toimi sittemmin Kuhmon ja Juvan kirkkoherrana. Hyyrö 2011, 327; Kotivuori 2005b.
72 Yhä 1860-luvun tyttökouluja koskeneessa keskustelussa tuotiin esille, että koulutunteja tuli olla riittävän vähän, jotta tytöt ennättäisivät perehtyä myös kodin askareisiin äitinsä valvonnassa. Wilkama 1938, 154.
73 Murtorinne 1992, 275–276.
74 Heikkilä 2009, 26, 30, 36; Klinge 2006, 419–420; Widén 1988, 223. Papin rouvan yhteisöllisesti esikuvallisesta asemasta ja luterilaisena aikana kehittyneestä julkisesta roolista pappilan emäntänä ks. myös Kuha tämän kirjan luvussa *Papin perhe ja paikallisyhteisö 1600-luvun loppupuolen Viipurin hiippakunnassa*.
75 Hughes 1993, 21; Wilkama 1938, 2–3.
76 Hardach-Pinke 2010, 718. Eurooppalaisten kotiopettajien liikkuvuudesta ks. Bayley 2014.
77 Heikkilä 2009, 34.
78 Heikkilä 2009, 36.
79 Kotilainen 2019a, 34; Setälä 1912, 25–27, 40.
80 Lagerstam & Parland-von Essen 2010, 211.
81 Setälä 1912, 62–66. Ks. myös Kotilainen 2019a, 33.
82 Hyyryläinen 2010, 128.
83 Mikkola et al. 1937, 504.
84 Halila 1963, 145.
85 Tarkemmin Kotilainen 2019a, 33, 35.
86 Ks. myös Kotilainen 2019a, 33.
87 Vainio-Korhonen 2010, 212.
88 Ilmakunnas 2016, 33; Vainio-Korhonen 2010, 213.
89 Autio 2005.
90 Satokangas 1998, 305.
91 Harju 1988, 462.
92 Satokangas 1998, 305.
93 Halila 1949, 87.
94 Halila 1963, 25, 122.
95 Ks. tarkemmin Kotilainen 2016b, 31–33.
96 Wahlman 1964, 14–15, 41.
97 Joutsivuo 2010, 183.
98 Vastaavasta opettajaseminaarien kehityksestä muualla Itämeren ympäristössä saksankielisillä alueilla jo 1800-luvun alkupuoliskolla ks. Rahikainen 2018, 257–258.

https://doi.org/10.21435/ht.289

99 Sulkunen 1987, 165–167.
100 Halila 1963, 29.
101 Halila 1963, 32, 124.
102 Kotilainen 2016b, 66; seminaarin juhlaperinteistä ks. tarkemmin Kotilainen 2019b.
103 Halila 1949, 28.
104 Halila 1949, 71.
105 Halila 1963, 128–129.
106 KA: Jyväskylän seminaarin arkisto, Naisten pääsytutkintoluettelot 1871.
107 KA: Jyväskylän seminaarin arkisto, Naisten pääsytutkintoluettelot 1871; Mikkola et al. 1937.
108 Halila 1949, 17.
109 KA: Jyväskylän seminaarin arkisto, Naisten pääsytutkintoluettelot 1871.
110 KA: Jyväskylän seminaarin arkisto, Naisten pääsytutkintoluettelot 1871.
111 Halila 1949, 31.
112 KA: Jyväskylän seminaarin arkisto, Naisten pääsytutkintoluettelot 1871.
113 KA: Jyväskylän seminaarin arkisto, Naisten pääsytutkintoluettelot 1871.
114 Kaarninen 2015, 45–49; Klinge 1968, 143–145, 149.
115 Bourdieu 1986 (1983), 243–252.
116 Ks. Bourdieu 1986 (1983), 253.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

ARKISTOLÄHTEET

Kansallisarkisto (KA), Jyväskylän toimipiste
Jyväskylän seminaarin arkisto
Naisten pääsytutkintoluettelot 1871

PAINETUT LÄHTEET

Austen, Jane 1996 [1813]: *Ylpeys ja ennakkoluulo*. Yhdestoista, tarkistettu painos. Suomentanut Sirkka-Liisa Norko-Turja. Helsinki: WSOY.

Autio, Veli-Matti 2005: *Ylioppilasmatrikkeli 1853–1899: Emil Thauvón*. Verkkojulkaisu 2005 <https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi/1853-1899/henkilo.php?id=20720>. Viitattu 7.10.2020.

Kotivuori, Yrjö 2005a: *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Johan Fredrik Thauvón*. Verkkojulkaisu 2005 <https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi/henkilo.php?id=16511>. Viitattu 12.10.2020.

Kotivuori, Yrjö 2005b: *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Bengt Mårten Stenius*. Verkkojulkaisu 2005 < https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi/henkilo.php?id=13001>. Viitattu 12.4.2022.

Mikkola, J. M. – Leinonen, Artturi – Rekola, Sulo (toim.) 1937: *Jyväskylän seminaari 1863–1937*. Muistojulkaisu. Helsinki: Valistus.

Sparre Currie, Teresita 1997: *Louhisaaren lapset*. Helsinki: Otava.

https://doi.org/10.21435/ht.289

KIRJALLISUUS

Alapuro, Risto 1994: *Suomen synty paikallisena ilmiönä 1890–1933*. [Helsinki]: Hanki ja jää.

Anttila, Aarne 1985: *Elias Lönnrot: elämä ja toiminta*. Toinen painos. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 417. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Bayley, Susan N. 2014: The English Miss, German Fräulein and French Mademoiselle: foreign governesses and national stereotyping in nineteenth- and early twentieth-century Europe. – *History of Education* 43/2 s. 160–186. https://doi.org/10.1080/0046760X.2013.877526.

de Bellaigue, Christina 2015: Home education 1750–1900: domestic pedagogies in England and Wales in historical perspective. – *Oxford Review of Education* 41/4 s. 421–429. https://doi.org/10.1080/03054985.2015.1048112.

Bourdieu, Pierre 1986 (1983): The Forms of Capital. Teoksessa Richardson, J. G. (toim.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Westport, CT: Greenwood Press. 241–258.

Davis, Natalie Zemon 2001 (1983): *Martin Guerren paluu*. Helsinki: Gaudeamus.

Devlin, Shannon 2021: The governess in nineteenth-century Ulster middle-class households. – *Women's History Review* 31/5 s. 826–847. https://doi.org/10.1080/09612025.2021.2002513.

Erickson, Bonnie H. 1997: Social Networks and History. A Review Essay. – *Historical Methods* 30/3 s. 149–157.

Florin, Christina 2014: Biografia rajoja rikkomassa. Kolme esimerkkiä ruotsalaisesta elämäkertatutkimuksesta. Teoksessa Hakosalo, Heini – Jalagin, Seija – Junila, Marianne – Kurvinen, Heidi (toim.) *Historiallinen elämä. Biografia ja historiantutkimus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 27–44.

Gilbert, Nora 2015: A Servitude of One's Own: Isolation, Authorship, and the Nineteenth-Century British Governess. – *Nineteenth-Century Literature* 69/4 s. 455–480. https://www.jstor.org/stable/10.1525/ncl.2015.69.4.455.

Ginzburg, Carlo 2007 (1976): *Juusto ja madot. 1500-luvun myllärin maailmankuva*. Helsinki: Gaudeamus.

Haapala, Pertti – Häkkinen, Antti – Kaarninen, Mervi 2021: Luokka rajana ja identiteettinä. Teoksessa Markkola, Pirjo – Niemi, Marjaana – Haapala, Pertti (toim.) *Suomalaisen yhteiskunnan historia 2*. Tampere: Vastapaino. 241–286.

Halila, Aimo 1949: *Suomen vanhin kansakoulunopettajisto. Yhteiskuntahistoriallinen tutkielma*. Helsinki: Suomen kansakoulunopettajain liitto.

Halila, Aimo 1963: *Jyväskylän seminaarin historia*. Helsinki: WSOY.

Hardach-Pinke, Irene 2010: Intercultural education by governesses (seventeenth to twentieth century). – *Paedagigica Historica* 46/6 s. 715–728. https://doi.org/10.1080/00309230.2010.526332.

Harju, Aaro 1988: *Maalaiskansakoulujen tarkastustoimi vuosina 1861–1921*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Heikkilä, Markku 2009: Protestanttinen pappilakulttuuri Suomessa. Teoksessa Knapas, Marja Terttu – Heikkilä, Markku – Åvist, Timo (toim.) *Suomalaiset pappilat: kulttuuri-, talous- ja rakennushistoriaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1238. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 24–47.

Hjelt, Marjut – Leskelä-Kärki, Maarit – Oksama-Valtonen Hilkka 2021: *Helmi Krohnin ihmeellinen elämä. Kulttuurivaikuttajana ja spiritualismin edelläkävijänä*. Helsinki: Into.

Hughes, Kathryn 1993: *The Victorian governess*. London: Hambledon Press.

Huhtala, Liisi 2002: *Asp, Isa*. Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. Studia Biographica 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997–. http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-002863. Viitattu 21.12.2018.

Hyyryläinen, Toivo 2010: *Polkuja pohjoissuomalaiseen kulttuurihistoriaan: artikkeleita, esitelmiä ja kirjoituksia 1979–2010*. Yli-Ii: Yli-Iin seurakunta.

Hyyrö, Tuula 2011: Alkuopetus kiertokoulusta alakansakouluun. Teoksessa Heikkinen, Anja & Leino-Kaukiainen, Pirkko (toim.) *Valistus ja koulunpenkki. Kasvatus ja koulutus Suomessa 1860-luvulta 1960-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 327–351.

Ilmakunnas, Johanna 2014: Kotiopetusta, yliopisto-opintoja ja suuri opintomatka: aristokraattinuorukaisten kasvatus, koulutus ja kieliopinnot Ruotsissa 1690-luvulta 1780-luvulle. Teoksessa Happonen Päivi et al. (toim.) *Kleion pauloissa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 93–98.

Ilmakunnas, Johanna 2016: *Joutilaat ja ahkerat. Kirjoituksia 1700-luvun Euroopasta*. Helsinki: Siltala.

Joutsivuo, Timo 2010: Papeiksi ja virkamiehiksi. Teoksessa Hanska, Jussi & Vainio-Korhonen, Kirsi (toim.) *Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 112–183.

Kaarninen, Mervi 2015: Maisteri Emma Irene Åström. Legenda jo eläessään. Teoksessa Mäkinen, Riitta & Engman, Marja (toim.) *Naisten aika. Valkoinen varis ja muita oppineita naisia*. Helsinki: Gaudeamus. 37–55.

Keats-Rohan, Katharine S. B. 2007: *Prosopography Approaches and Applications. A Handbook*. Oxford: Unit for Prosopographical Research.

Klinge, Matti 1968: *Helsingin yliopiston ylioppilaskunnan historia kolmas osa 1872–1917*. Helsinki: WSOY.

Klinge, Matti 1997: *Runeberg, Johan Ludvig*. Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. Studia Biographica 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-002846. Viitattu 31.10.2020.

Klinge, Matti 2006: *Iisalmen ruhtinaskunta: moderni projekti sukuverkostojen periferiassa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1087. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kotilainen, Sofia 2013: From religious instruction to school education: elementary education and the significance of ambulatory schools in rural Finland at the end of the 19th century. Teoksessa Buchardt, Mette – Markkola, Pirjo – Valtonen, Heli (toim.) *Education, state and citizenship*. Helsinki: The Nordic Centre of Excellence NordWel 2013. 114–137. https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/42193/nordwel4.pdf?sequence=1.

Kotilainen, Sofia 2016a: *Literacy Skills as Local Intangible Capital: The History of a Rural Lending Library c. 1860–1920*. Helsinki: Finnish Literature Society SKS. https://oa.finlit.fi/site/books/10.21435/sfh.21/.

Kotilainen, Sofia 2016b: Seminaarin mallikoulun idea ja suomenkielisen opetusharjoittelukoulun synty. Teoksessa Haikari, Janne & Kotilainen, Sofia (toim.) *Opettajuuden mallia: Jyväskylän Normaalikoulun historia 1864–2015*. Jyväskylä: Jyväskylän normaalikoulu, Jyväskylän yliopisto. 25–90.

Kotilainen, Sofia 2019a: ”Hyödyllisemmät kaikista tavaroista”: Isa Asp, kirjat ja runoilijan lukuharrastus. – *Avain* 16/3 s. 24–39. https://doi.org/10.30665/av.83238.
Kotilainen, Sofia 2019b: Seminaarin kahdeksan Augustaa: Isa Aspin tilapäisrunous ja nimipäivien vieton yleistyminen Suomessa. – *Genos* 90/3 s. 149–164. http://urn.fi/URN:NBN:fi:jyu-201911064752.
Kotilainen, Sofia 2021: How to Become an Author: The Poet Isa Asp and Her Childhood Fascination with Writing for Magazines. – *Knygotyra* 76 s. 114–134. https://doi.org/10.15388/knygotyra.2021.76.78.
Kotilainen, Sofia 2022: Yhteisöllisesti jaettu luku- ja kirjoitustaito – kollektiivibiografisesta menetelmästä luku- ja kirjoitustaidon historian tutkimuksessa. Teoksessa Mähkä, Rami – Ahonen, Marika – Heikkilä, Niko – Ollitervo, Sakari – Räsänen, Marika (toim.) *Kulttuurihistorian tutkimus. Lähteistä menetelmiin ja tulkintaan*. Cultural History – Kulttuurihistoria 17. Turku: Turun yliopisto. 85–102.
Laasonen, Pentti 1971: *Vanhan kirkollisuuden hajoaminen Pohjois-Karjalassa*. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 83. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
Lagerstam, Liisa & Parland-von Essen, Jessica 2010: Aatelin kasvatus. Teoksessa Hanska, Jussi & Vainio-Korhonen, Kirsi (toim.) *Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keksiajalta 1860-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 184–220.
Laine, Tuija 2017: *Aapisen ja katekismuksen tavaamisesta itsenäiseen lukemiseen. Rahvaan lukukulttuurin kehitys varhaismodernina aikana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
Lempiäinen, Pentti 1967: *Piispan- ja rovastintarkastukset Suomessa ennen isoavihaa*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
Leskelä-Kärki, Maarit 2017: *Toisten elämät. Kirjoituksia elämäkerroista*. Helsinki: Avain.
Levi, Giovanni 1992: *Aineeton perintö. Manaajapappi ja talonpoikaisyhteisö 1600-luvun Italiassa*. Helsinki: Tutkijaliitto.
Magnússon, Sigurður Gylfi 2020: *Emotional Experience and Microhistory: A Life Story of a Destitute Pauper Poet in the 19th Century*. London: Routledge. DOI: https://doi.org/10.4324/9780429343155.
Majamaa, Raija & Tiirakari, Leeni 2006: *J. V. Snellman: Valtioviisas vaikuttaja*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1040. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
Melin, Vuokko 1980: *Alkuopetus Suomen maaseudulla ennen oppivelvollisuuslakia 1866–1921. II Alkuopetuksen liittäminen kunnalliseen oppivelvollisuuskouluun 1906–1921*. Tampere: Tampereen yliopisto.
Misztal, Barbara A. 1998 (1996)*: Trust in Modern Societies. The Search for the Bases of Social Order*. Cambridge: Polity Press.
Murtorinne, Eino 1992: *Suomen kirkon historia 3. Autonomian kausi 1809–1899*. Helsinki: WSOY.
Mäkinen, Ilkka 2009: Pitäjänkirjastojen läpimurto. Teoksessa Mäkinen, Ilkka (toim.) *Suomen yleisten kirjastojen historia*. Helsinki: BTJ Kustannus. 136–150.
Nurmi, Veli 1988: *Uno Cygnaeus. Suomalainen koulumies ja kasvattaja*. Helsinki: Kouluhallitus.
Paaskoski, Jyrki 2010: Vanhan Suomen koululaitos. Teoksessa Hanska, Jussi & Vainio-Korhonen, Kirsi (toim.) *Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 160–164.
Parland-von Essen, Jessica 2005: *Behagets betydelser. Döttrarnas edukation i det sena 1700-talets adelskultur.* Akademisk avhandling i historia. Helsingfors: Helsingfors universitet.
Peltonen, Matti 2006: *Lukkari Saxbergin rikos ja herännäispappilan etiikka. Mikrohistoriallinen*

tutkimus 1800-luvun puolivälin Keuruulta. Helsinki: Gaudeamus.

Possing, Birgitte 2014: Elämä pelissä. Biografian historia ja vastuu. Teoksessa Hakosalo, Heini – Jalagin, Seija – Junila, Marianne – Kurvinen, Heidi (toim.) *Historiallinen elämä. Biografia ja historiantutkimus*. Historiallinen arkisto 141. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 62–78.

Possing, Birgitte 2015: Biography: Historical. Teoksessa Wright, James D. (toim.) *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. 2. painos. Elsevier. https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.62132-3.

Rahikainen, Marjatta 2015: The Fading of the Ancien Régime Mentality. *Scandinavian Journal of History* 40/1 s. 25–47. https://doi.org/10.1080/03468755.2014.979368.

Rahikainen, Marjatta 2018: Shaping middle-class and upper-class girls: Women as teachers of daughters of good families in the Baltic Sea world, c. 1780–1850. Teoksessa Ilmakunnas, Johanna – Rahikainen, Marjatta – Vainio-Korhonen, Kirsi (toim.) *Early Professional Women in Northern Europe, 1650–1850*. London: Routledge. 245–263.

Rinne, Risto & Jauhiainen, Arto 1988: *Koulutus, professionaalistuminen ja valtio. Julkisen sektorin koulutettujen reproduktioammattikuntien muotoutuminen Suomessa*. Turku: Turun yliopiston kasvatustieteiden laitos.

Satokangas, Reija 1998: Johan Fredrik Thauvón (1828–1918) – monitahoinen kirkonmies. Teoksessa Tervonen, Antero (toim.) *Rohkea, reima ja horjumaton. Samuli Onnelalle omistettu 60-vuotisjuhlakirja*. Scripta Historica, Oulun Historiaseuran julkaisuja 27. Oulu: Oulun Historiaseura. 305–316.

Setälä, Helmi 1912: *Isa Asp: nuoren pohjalaisen runoilijaneidon elämäntarina*. Helsinki: Otava.

Stobart, Jon 2004: Webs of Information, Bonds of Trust: the networks of early eighteenth century Chester merchants. Teoksessa Schulte Beerbühl, Margrit & Vögele, Jörg (toim.) *Spinning the Commercial Web. International Trade, Merchants, and Commercial Cities, c. 1640–1939*. Frankfurt am Main: Peter Lang. 217–236.

Sulkunen, Irma 1987: Naisten järjestäytyminen ja kaksijakoinen kansalaisuus. Teoksessa Alapuro, Risto – Liikanen, Ilkka – Smeds, Kerstin – Stenius, Henrik (toim.) *Kansa liikkeessä*. Helsinki: Kirjayhtymä. 157–175.

Sulkunen, Irma 1999: *Liisa Eerikintytär ja hurmosliikkeet 1700–1800-luvulla*. Helsinki: Gaudeamus.

Tiimonen, Soili 2001: *Valoa kansalle. Luterilainen kirkko ja kansanopetuksen kehittämispyrkimykset autonomisessa Suomessa 1809–1848*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 185. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Vainio-Korhonen, Kirsi 2010: Oppineisto aatelin kotiopettajina. Teoksessa Hanska, Jussi & Vainio-Korhonen, Kirsi (toim.) *Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 212–213.

Wahlman, Tyyne 1964: Jyväskylän tyttökoulun ja tyttölyseon vaiheet 1864–1964. Teoksessa JYTY (toim.) *Jyväskylän tyttökoulu ja tyttölyseo 1864–1964*. Jyväskylä.

Widén, Solveig 1988: *Änkeomsorg i ståndssamhället. Försörjnings- och understödsformer får prästänkor i Åbo stift 1723–1807*. Åbo: Åbo Akademi.

Wilkama, Sisko 1938: *Naissivistyksen periaatteiden kehitys Suomessa 1840–1880-luvuilla. Pedagogis-aatehistoriallinen tutkimus*. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Östholm, Hanna 2020: Skola i skuggan: Privatundervisningen i Stockholm 1735. – *Nordic Journal of Educational History* 7/1 s. 61–82.

https://doi.org/10.21435/ht.289

https://doi.org/10.21435/ht.289

II
Kirkko yhteisesti rakennettuna tilana

https://doi.org/10.21435/ht.289

https://doi.org/10.21435/ht.289

Viestejä nimettömiltä rakentajilta

Keskiaikaisten kivikirkkojen rakenteiden merkinnät ja niiden tulkinta

Panu Savolainen

https://orcid.org/0000-0002-8473-6255

Liisa Seppänen

https://orcid.org/0000-0002-1337-9764

Ilari Aalto

https://orcid.org/0000-0002-9081-2488

Laura Laine

https://orcid.org/0000-0001-8068-0904

Johdanto

Nykyisen Suomen eli keskiaikaisen Turun hiippakunnan kivikirkot muodostavat yli 90 % Suomen keskiajalta säilyneestä rakennusperinnöstä. Niitä koskeva kirjallinen lähdeaineisto on erittäin vähäistä, minkä vuoksi kivikirkkojen tutkimus on jo 1800-luvulta sekä etenkin 1900-luvun lopulta lähtien painottunut ennen kaikkea taidehistoriallisiin ja rakennusarkeologisiin näkökulmiin. Arkkitehtuurihistoriallisen tutkimuksen ja vertailevan asetelman keskiössä ovat olleet muuratut rakenteet sekä arkkitehtuurin ulkotilaan tai kirkkosaliin näkyvät osat.[1]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Tässä artikkelissa tarkastelemme yhtä keskiaikaisten kivikirkkojen aiemmin melko tutkimatonta aihealuetta: puurakenteisiin ja tiiliin tehtyjä merkintöjä. Tarkoituksemme on luoda yleiskatsaus Suomen keskiaikaisten kirkkojen rakenteista löytyviin merkintöihin sekä kertoa alustavia tuloksia niiden tyyppipiirteistä. Lisäksi esitämme tulkintoja siitä, mitä rakennusprosessista ja rakentamisen organisoinnista voidaan merkintöjen perusteella päätellä. Artikkeli on katsaus tutkimustyöhön, josta käsillä olevan hankkeen ”Keskiajan puurakennusperintö Suomessa” yhteydessä tehtävät väitöskirjat ja jatkotutkimukset tulevat antamaan kattavan kokonaistulkinnan lähivuosina.[2]

Monumentaalisen ja näkyväksi tarkoitetun arkkitehtuurin ohella kirkot sisältävät varsin merkittävän, holvien ja paanukattojen peittämän vesikattorakenteen sekä ullakkotilan. Nämä valtaosalle kirkkojen käyttäjistä ja yleisölle näkymättömät tilat ja rakenteet käsittävät aiemmin melko vähän tutkitun maailman, joka avaa uusia näkökulmia kivikirkkojen rakentamiseen, rakentajiin ja keskiajan arkkitehtuurin innovaatioihin.[3] Puu tallentaa työstäjänsä kädenjäljen hienopiirteisemmin kuin muuratut rakenteet, minkä vuoksi puurakenteiden merkinnät avaavat uudenlaisen, puolikirjallisen näkökulman kirkkojen rakentamiseen ja rakentajiin. Samalla nämä rakenteet saattavat kertoa, toisin kuin holvit ja kirkkotaide, pitäjäläisten osallistumisesta rakennustyöhön. Puun työstämiseen talonpojilla oli perinteisen rakentamisen muovaama kokemus, ja lain mukaan pitäjäläisten oli osallistuttava kirkon rakennustyöhön. Tarkasteltujen esimerkkien perusteella onkin ilmeistä, että tämä paikallisyhteisön ulottuvuus on tutkittavissa nimenomaan puurakenteista. Vaikka kattorakenteet pohjautuivat merentakaisiin innovaatioihin, niiden valmistamiseen ja kokoamiseen osallistuivat myös paikalliset ihmiset.

Suomen noin sadasta keskiaikaisesta kivikirkosta alkuperäiset vesikattorakenteet ovat säilyneet joissakin kymmenissä kirkoissa. Tarkkaa määrää ei tunneta, ja säilyneitä aiemmin tuntemattomia keskiaikaisia kattorakenteita on löytynyt useita käsillä olevassa tutkimushankkeessa. Säilymisessä kyse on pääosin sattumasta: osa Suomen keskiaikaisista kivikirkoista on välttynyt palotuhoilta, joissa erityisesti tulelle alttiit puurakenteet monesti menetetään kokonaan. Lisäksi joissain kirkoissa alkuperäiset rakenteet on uusittu muista syistä, lähinnä niiden huonoksi

https://doi.org/10.21435/ht.289

tulkitun kunnon vuoksi.[4] Nämä puurakenteet muodostavat tämän artikkelin keskeisen, osin vielä hankkeessamme kartoittamattoman aineiston. Artikkelin toinen aineisto – tiilentekijämerkit – ovat 1400-luvun puolivälistä 1480-luvulle rakennetuissa kirkoissa esiintyvä erityispiirre. Tiilentekijämerkit painottuvat Länsi-Uudenmaan ja Varsinais-Suomen kirkkoihin.[5] Tiilentekijämerkkejä esiintyy kirkoissa kaikkialla missä on tiilirakenteita, siis kirkkosalissa, ovenpielissä, vintille johtavassa muurinportaassa ja päätykolmioissa. Osa merkeistä on sijoitettu kirkon käyttäjille näkyviin paikkoihin, mutta osa on katseilta piilossa.

Merkintöjen systemaattinen kartoitus ja etsiminen – aineiston hankinta – lukeutuu rakennusarkeologisen tutkimustyön fyysisesti haastavimpaan ja hitaimpaan ääripäähän. Kirkkojen ullakoilla kiipeily ja rakenteiden valaiseminen sekä tavattujen merkkien dokumentointi edellyttää massiivista kenttätyöinfrastruktuuria. Tämä lienee merkittävin syy siihen, että tämä ulottuvuus on tullut osaksi keskiaikaisten kivikirkkojen tutkimusta laajamittaisemmin vasta nyt. Vielä keskeneräinen, nyt käsillä oleva aineisto kertoo kuitenkin jo tässä vaiheessa varsin paljon kirkoista löytyvien merkintöjen erilaisista funktioista ja avaa monelta osin uusia näköaloja rakentamisen arkeen ja jopa rakentajien kuvailmaisun ja tekijyyden ulottuvuuksiin.

Tarkastelemme ensin merkintöjen kansainvälistä tutkimusta ja taustaa sekä merkintöjen tutkimukseen liittyvää aiempaa tutkimusta ja metodologiaa. Luomme sen jälkeen katsaukseen erilaisiin Suomen kirkkojen rakenteista löytyviin merkintöihin, ja pohdimme niiden funktioita ja luokittelua. Sen jälkeen käsittelemme merkintöjen tulkintaa ja tarkastelemme, millaisia rakennusprosessiin ja rakentajien arkeen liittyviä ilmiöitä niistä voi tulkita.

Tutkimushistoriaa

Suomen keskiaikaisia kivikirkkoja on tutkittu jo 140 vuoden ajan. Tutkimuksia ovat tehneet etupäässä taide- ja rakennushistorioitsijat sekä rakennustutkimuksiin erikoistuneet arkeologit. Kivikirkkojen rakentamista koskevat kirjalliset lähteet ovat erittäin vähäisiä, mistä syystä

tutkimuksia ovat leimanneet pääasiassa kirkkojen luokitteluun, periodisointiin ja ajoittamiseen liittyvät analyysit sekä arkkitehtonisten ja taidehistoriallisten tyylipiirteiden tarkastelut.

Kivikirkkojen tutkimus käynnistyi 1800-luvun lopulla keskiajan romantiikan innoituksen ja kansallisromanttisen aatteen siivittämänä. Keskeisiä pioneereja olivat taidehistorioitsijana tunnettu Emil Nervander (1840–1914) sekä estetiikan ja taidehistorian dosentti Eliel Aspelin (1847–1917, vuodesta 1906 lähtien Aspelin–Haapkylä). Molempien lähestymistapa kirkkoihin oli pitkälti taidehistoriallinen, ja kirkkojen kuvataiteen lisäksi he pyrkivät myös ajoittamaan ja luokittelemaan kirkkoja historiallisten lähteiden ja arkkitehtonisiin tyylipiirteisiin pohjautuvan periodisoinnin avulla.[6]

Keskiajan kivikirkkoihin paneutuivat 1900-luvun alkupuolella arkeologina tunnettu Juhani Rinne (1872–1950), arkkitehti Carolus Lindberg (1889–1955), taidehistorioitsija Karl Konrad Meinander (1872–1933) ja historioitsija Iikka Kronqvist (1892–1944). Rinteeltä ilmestyi vuonna 1907 yleisesitys ”Keskiaikaiset kirkkomme”, jossa hän pyrki liittämään suomalaisen kirkkorakentamisen osaksi laajempaa länsieurooppalaista kirkkorakentamisen evoluutiota. Päivitetty versio samasta tekstistä ilmestyi vuonna 1920. Lindbergin vuoden 1921 artikkelissa korostuivat kirkkojen luokittelun perusteena tiilestä muuratut päätykolmiot, jotka olivat olleet myös hänen kaksi vuotta aiemman väitöskirjansa aihe. Meinander julkaisi vuonna 1933 laajemman tarkastelun suomalaisista keskiajan kirkoista, jossa hän esitti näkemyksiään niiden eurooppalaisista vaikutteista. Iikka Kronqvist luennoi Tukholmassa Suomen keskiaikaisten kirkkojen kehityksestä vuonna 1938, mutta aikomaansa tarkempaa ja laajempaa käsikirjoitusta aiheesta hän ei ehtinyt saada valmiiksi. Luennot julkaistiin postuumisti kymmenen vuotta myöhemmin.[7]

Suomen keskiaikaisten kirkkojen tutkimusta hallitsivat 1950-luvulta lähtien taide- ja rakennushistorioitsijat Knut Drake (1927–2013) ja C. J. Gardberg (1926–2010) sekä arkeologi Matts Dreijer (1901–1998), joista viimeksi mainittu keskittyi tarkastelemaan erityisesti Ahvenanmaan kirkkoja. 2000-luvun tutkimuksissaan Drake antoi vahvan kontribuution etenkin Turun tuomiokirkon rakennushistorian tarkasteluun, ja hänen tutkimuksensa jatkuivat aina 2010-luvulle saakka.[8]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Kivikirkot nousivat vahvasti keskiajan tutkimuksen keskiöön jo 1990-luvun alussa, jolloin nimekkäiden tutkijoiden kaartiin liittyivät Ahvenanmaan kirkkojen tutkimuksillaan taidehistorioitsija Åsa Ringbom ja laajemmassa mittakaavassa Suomen kirkkoja tarkastellut arkeologi ja taidehistorioitsija Markus Hiekkanen. Molempien tutkimuksissa on paneuduttu kirkkojen arkkitehtuurin, rakennushistorian ja ajoittamisen problematiikkaan, minkä lisäksi tutkimuksissa on tarkasteltu muun muassa kirkkojen interiöörejä ja maalaustaidetta.[9]

Aiemmat Suomen kivikirkkoihin kohdistuneet tutkimukset tarjoavat vankan pohjan kirkkojen rakennushistorialliseen ja arkkitehtonisten tyylipiirteiden tarkasteluun. Kirjallisen aineiston puuttuminen on vaikuttanut siihen, että aiemmissa suomalaisissa tutkimuksissa kirkkojen rakennusprojektien, rakentajien ja rakennusyhteisöjen tarkastelu on jäänyt tutkimukselliseen marginaaliin.[10] Rakentajia voidaan tutkia kuitenkin kirjallisten lähteiden lisäksi myös muun materiaalisen aineiston, kuten alkuperäisten kattorakenteiden ja niiden työstötapojen sekä tekijämerkkien avulla. Esimerkiksi Saksassa, Ranskassa ja Englannissa 1800-luvulta lähtien tutkimuksen valtavirtaan kuulunut tekijämerkkien tutkimus on toistaiseksi jäänyt Suomen kirkkojen osalta erittäin vähäiseksi.

Tanskassa jo Sophus Müller kirjoitti vuonna 1887 keskiaikaisten kirkkojen kattorakenteista, joita hän yleisen käsityksen vastaisesti piti alkuperäisinä. Elna Møller aloitti romaanisten kirkkojen kattorakenteiden ja samalla niiden numerointien järjestelmällisen dokumentoinnin 1940-luvulla. Møllerin työ jatkui vuonna 1986 alkaneessa Länsi-Jyllannin ja Pohjois-Schleswigin kirkkojen tutkimuksessa yhdessä Hans Stiesdalin ja Per Kristian Madsenin kanssa. Tutkituissa rakenteissa oli kauttaaltaan numeroinnit, jotka osoittivat toisaalta kattotuolien järjestystä ja toisaalta rakenneosien paikkaa kussakin kattotuolissa.[11]

Ruotsissa kattorakenteisiin kiinnittivät huomiota 1900-luvun alkuvuosina ainakin Otto Janse ja Sune Ambrosiani. Vuonna 1937 Sigurd Curman puolestaan arvioi, että Ruotsissa säilyneet keskiaikaiset kattorakenteet muodostavat kansainvälisestikin harvinaisen runsaan aineiston, ja tämä on sittemmin osoittautunut paikkansa pitäväksi.[12]

Se että Tanskassa ja Ruotsissa keskiaikaiset kattorakenteet ovat olleet osa kirkkojen tutkimusta jo varhain saattaa liittyä siihen, että kyseisten

https://doi.org/10.21435/ht.289

alueiden romaanisissa kirkoissa kattorakenne on alkujaan ollut osa kirkkosalia. Vaikka myöhemmin rakennuksiin on usein lisätty kattorakenteet piilottava sisäkatto, myös ullakkotilaan avoimia kirkkosaleja on säilynyt. Kun kattorakenteet on alun perin ollut tarkoitus jättää näkyviin, myös niiden viimeistelyyn ja ornamentiikkaan on kiinnitetty erityistä huomiota, mikä on ollut omiaan lisäämään niiden arvostusta ja kiinnostavuutta tutkijoiden silmissä.

Ruotsissa kattorakenteiden merkinnät ovat jääneet aiemmin vähälle huomiolle, mutta aivan viime vuosina Ruotsin keskiaikaisten kirkkojen kattorakenteiden järjestelmällisen kartoittamisen edetessä tietoa on karttunut myös erilaisista merkinnöistä. Kattavaa analyysiä kaikista Ruotsin keskiaikaisten kirkkojen merkinnöistä ei vielä ole tehty, mutta Karl-Magnus Melin on analysoinut ja tyypitellyt Göteborgin hiippakunnan kirkkojen inventoinneissa havaittuja merkintöjä. Melin huomauttaa, että esimerkiksi Lyngsjön kirkon kattorakenteesta on vasta viime aikoina havaittu merkintöjä, vaikka sitä on tutkittu jo 1800-luvun puolivälistä alkaen. Tällä perusteella hän olettaa, että inventointien edetessä kirkkojen kattorakenteista tullaan löytämään vielä lisää merkintöjä.[13]

Muualla Euroopassa, kuten Saksassa, Ranskassa ja Englannissa, keskiaikaisten puurakenteiden merkintöjä on tutkittu jo 1800-luvulta alkaen. Tunnetut merkinnät ovat pääosin rakennusosien kokoamiseen liittyviä merkintöjä, joita etenkin Ranskassa ja Belgiassa on tutkittu myös aivan viime vuosina.[14] Kokoavaa tutkimusta kymmenien tuhansien säilyneiden puurakenteiden merkeistä ei kuitenkaan ole vielä tehty, vaan julkaisuissa on tarkasteltu yleisemmin yksittäisten kohteiden tutkimuksia, joissa merkinnät ovat muodostaneet vain yhden osa-alueen tai näkökulman kirkkojen rakentamiseen.

Puurakenteissa olevien merkintöjen tutkimus voi ammentaa samanaikaisista, mutta laajemmin tutkituista muuratuissa rakennusosissa esiintyvistä merkinnöistä. Erityisesti kivenhakkaajien merkkien tutkimus on Euroopassa yhtä vanhaa kuin kirkkojen antikvaarinen tutkimus ylipäätään. Systemaattista kivenhakkaajien merkkien tutkimusta on tehty 1800-luvulta alkaen erityisesti Saksassa, Ranskassa ja Isossa-Britanniassa.[15] Kivenhakkaajien merkkejä esiintyy helposti työstettävästä kalkkikivestä rakennetuissa kirkoissa. Suomen keskiaikaisista harmaa-

https://doi.org/10.21435/ht.289

kivikirkoista, joiden rakentamiseen käytetyt syväkivet soveltuvat työstöominaisuuksiltaan kalkkikiveä huonommin hienopiirteisten merkkien kaivertamiseen, tällaisia kivenhakkaajien merkkejä ei tunneta. Sen sijaan kirkkojen muuratuissa osissa esiintyy tiilentekijöiden merkkejä, jotka kuuluvat samaan rakentajamerkkien maailmaan. Pohjois-Euroopassa tiilentekijöiden merkkien tutkimus on jäänyt kivenhakkaajien merkkien varjoon, ja tiilissä olevia merkkejä on tutkittu systemaattisemmin lähinnä Pohjois-Saksassa Altmarkin, Lüneburgin ja Itä-Friisian alueella.[16] Tiilimerkkiperinne onkin todennäköisimmin levinnyt Itämeren pohjoispuolelle saksalaiselta kulttuurialueelta, jonka tutkimus antaa hyvän lähtökohdan myös pohjoisempien alueiden kirkonrakentajien toiminnan tarkastelulle.

Suomessa kirkkojen kattorakenteiden tutkimus on ollut toistaiseksi vähäistä. 1980-luvulta alkaen niihin on kohdistunut mielenkiintoa lähinnä puurakenteiden alkuperäisyyden selvittämisen ja niiden dendrokronologiaan pohjautuvan ajoittamisen näkökulmasta. Tehdessään väitöstutkimusta Turun hiippakunnan kivikirkoista Markus Hiekkanen kartoitti Suomen keskiaikaisten kirkkojen alkuperäisiä kattorakenteita ja jatkoi tiedonkeruullaan vuonna 1987 perustetun pohjoismaisen kattotuoliryhmän työtä.[17] Vielä vuonna 1995 hän kirjoitti, ettei ole havainnut suomalaisissa rakenteissa sen paremmin puumerkkejä, numerointeja kuin muitakaan rakentajien jättämiä merkintöjä.[18] Merkintöjen havaitseminen voikin olla hankalaa, ja se edellyttää rakenteiden systemaattista tarkastelua ja tähän käytettävissä olevia riittäviä resursseja mukaan lukien erinomainen valaistus ja turvallinen pääsy myös vaikeasti saavutettaviin kohteisiin.

Tutkimuksellinen konteksti ja metodologia

Rakennukset ja rakenteet – funktiostaan ja iästään riippumatta – heijastavat rakentajiensa ja rakennuttajiensa tavoitteita, tietämystä ja teknistä osaamista, traditioita ja innovatiivisuutta, ideoita, näkemyksiä ja uskomuksia. Ne kertovat kulttuurisesta, sosiaalisesta, taloudellisesta ja poliittisesta kontekstista, jossa rakentajat elivät ja joka heihin ja heidän

https://doi.org/10.21435/ht.289

toimintaansa vaikutti. Fyysisten rakennusten ja rakenteiden yksityiskohtien tutkimiseen onkin 1990-luvulta lähtien yhä useammin liitetty pyrkimys ymmärtää myös rakentamisen kontekstia ja rakennusprosesseja, alkaen rakennuspaikan ja -materiaalien sekä tekijöiden valinnasta aina rakennuksen valmistumiseen ja korjausvaiheisiin saakka. Rakennusten tutkimiseen liittyy myös yhteisöjen ja yksilöiden tarkastelu rakennusten luojina ja niiden käyttäjinä. Tällöin rakennuksia tarkastellaan ensisijaisesti sosiaalisina konstruktioina, jotka ovat syntyneet ihmisten ideoiden, valintojen ja toiminnan tuloksena. Tarkastelu perustuu sosiaaliarkeologiseen lähestymistapaan, missä materian – olipa kysymys sitten esineistä tai rakennuksista – katsotaan ilmentävän ihmisiä ja yhteisöjä, heidän ajatteluaan ja toimintojaan sekä keskinäisiä suhteita ja verkostoja.[19]

Suomen keskiajan kirkkorakennukset ovat historian saatossa tuntemattomiksi ja lähes kauttaaltaan nimettömiksi jääneiden rakentajiensa taidonnäytteitä. Heidän käsialansa on kuitenkin nähtävissä materiaalien veistonjäljissä ja viimeistelyssä, yksityiskohtien ja merkintöjen muodossa. Vaikka tiedossamme olisikin tietty henkilö, jonka työn tuloksena jokin rakennus on syntynyt, rakennukset ilmentävät aina laajemmin koko rakennusajankohtansa yhteisöllistä ja kulttuurista kontekstia, johon sen rakentaja ja rakennuttaja kuuluivat. Arkkitehtuurin ja rakennusten tutkimukseen hyvin keskeisesti liittyvä kontekstuaalinen lähestymistapa käsittää myös rakennusten merkitysten analysoinnin ja tulkinnan tarkasteltavana ajankohtana.[20]

Tässä artikkelissa tarkastelemme Suomen keskiajan kirkkojen rakenteissa esiintyviä merkintöjä sekä sosiaaliarkeologisesta että kontekstuaalisesta näkökulmasta. Tutkimuksen perustana on tähän mennessä yhdeksässä kirkossa systemaattisesti toteutettu merkintöjen etsintä, kartoitus ja dokumentointi. Inventointi on kohdistunut Pernajan, Sipoon, Pohjan, Espoon, Karjaan, Perttelin, Keminmaan, Hauhon ja Finströmin kirkkoihin, ja merkintöjä on löytynyt tähän mennessä kaikkien tutkittujen kirkkojen puurakenteista. Jokainen kirkko muodostaa kuitenkin hyvin erilaisen ja osin ainutlaatuisen kokonaisuuden. Merkkien osalta tutkimatta ovat toistaiseksi Pyhtään, Ulvilan ja Lohjan kirkot sekä Ahvenanmaan kirkot Finströmin kirkkoa lukuun ottamatta. Puurakenteissa olevien merkintöjen ohella samoista kirkoista on tutkittu myös tiilentekijöiden

https://doi.org/10.21435/ht.289

merkkejä. Tiilissä olevia merkintöjä on kartoitettu tähän mennessä 18 kivikirkosta, ja niitä on löytynyt tähän mennessä 11 kirkosta. Kaikki niistä kuuluvat Markus Hiekkasen määrittämiin toisen sukupolven kivikirkkoihin. Koska kaikkia tämän ryhmän kirkkoja ei vielä ole käyty läpi, merkkejä löytynee vielä lisää toistaiseksi kartoittamattomista kirkoista.

Rakenteissa esiintyvien merkintöjen tulkinnassa pyrimme myös ymmärtämään, mitä merkinnät niiden tekijöilleen aikanaan merkitsivät ja mitä he merkinnöillään halusivat ilmaista. Merkinnät edustavat viestintää, joka on toisaalta yksinkertaisempaa, mutta toisaalta tulkinnanvaraisempaa kuin kirjoitettu tai puhuttu kieli. Vaikka merkintöjen tekemiseen liittyvät konventiot auttavat niiden tulkitsemisessa, on kuitenkin muistettava, että kysymyksessä on meidän tässä ajassa tekemämme tulkinta yli viisisataa vuotta sitten tehdyistä merkinnöistä ja niiden sisältämästä kommunikaatiosta. Tulkitsemalla merkintöjä annamme niille merkityksiä, joita oletamme merkintöjen tekijöiden myös niille antaneen. Merkitysten tulkintaan ja ymmärtämiseen tähtäävä tutkimuksemme on vahvasti dialektista ja hermeneuttista, mihin liittyy keskeisesti ajatus siitä, että yksityiskohtien (merkintöjen) tulkinta vaikuttaa myös kokonaisuuksien (kivikirkkojen ja niiden rakennusprosessien) tulkintaan. Tällöin myös oma taustamme ja kulttuurinen kontekstimme vaikuttavat merkintöjen tulkintaan.[21]

Merkintöjen kontekstualisoinnin lisäksi itse merkkejä voi lähestyä semanttisista näkökulmista. Perinteisimmillään merkkien tutkimus on typologisoivaa, luokittelevaa ja merkkien kronologiaan keskittyvää. Erityisesti ranskalaisessa kivenhakkaajien merkkien tutkimuksessa on kuitenkin kehitetty viime vuosikymmeninä semanttisia lähestymistapoja, joita voidaan hyvin soveltaa myös muissa materiaaleissa esiintyviin merkkeihin. Esimerkiksi Nicolas Reveyron on jakanut kivenhakkaajan merkin kolmeen eri semanttiseen tasoon: merkkiin (*marque*), aiheeseen (*motif*) ja kuvioon (*dessin*). Aihe on merkin viittauskohde (kuten merkin aiheena oleva työkalu), kuvio on merkin materiaalinen ilmiasu, joka vaihtelee hieman jokaisen piirretyn merkin kohdalla, ja merkki on ylätaso, joka yhdistää viittauskohteena olevan aiheen ja sen fyysisen toteutuksen. Merkki pitää käsitteenä sisällään myös symbolin merkityksen, eli esimerkiksi osoittaa tekijän identiteettiä.[22]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Vaikka Suomen alueen keskiaikaisista kirkoista tunnetaan toistaiseksi vain joitakin satoja merkintöjä, niitä on mahdollista tarkastella edellä kuvattujen näkökulmien valossa. Seuraavissa osioissa syvennymme rakenteiden merkintöihin ennen kaikkea niiden funktioiden ja merkitysten lähtökohdista ja pyrimme vertaamaan myös merkkien yhtäläisyyksiä ja eroavaisuuksia muualta tunnettuihin rakennemerkintöihin ja -merkkeihin.

Puurakenteiden merkit, funktioiden ja merkitysten jäljillä

Turun hiippakunnan kirkoista tähän mennessä löydetyt puurakenteiden merkinnät ovat helpoiten jäsenneltävissä erilaisiin ryhmiin niiden todennäköisen *funktion* perusteella. Puurakenteissa olevat merkinnät ovat funktioiltaan todennäköisesti läheistä sukua keskiaikaisten kivenhakkaajien merkinnöille, ja niiden tulkintaan voi hyvin soveltaa kivenhakkaajien merkkien tyypittelyyn kehiteltyjä malleja ja hierarkioita. Esimerkiksi Jean-Loius van Belle on jakanut kivenhakkaajien merkit kahdenlaiseen kategoriaan, identiteettiä ilmaiseviin (*marques d'identité*) ja funktionaalisiin (*marques utilitaires*), joista jälkimmäinen jakautuu useaan alakategoriaan.[23] Ensimmäinen ryhmä vastaa esimerkiksi Turun hiippakunnan kirkkojen puurakenteiden tekijänmerkkejä ja jälkimmäinen rakenteiden pystytyksessä auttaneita numerointeja.

Tässä artikkelissa olemme omaksuneet kivenhakkaajamerkkien tyypittelystä erityisesti funktioon pohjaavan luokittelun, mutta sopeuttaneet sitä puurakenteissa olevien merkkien ominaispiirteille ja pohjoisen Euroopan rakennusprosesseille omaleimaiseen suuntaan, jossa huomioidaan rakennusprosessiin osallistunut pitäjänyhteisö.

Kuten edellä on todettu, merkit ovat yli puoli vuosituhatta vuotta sitten eläneiden ihmisten jättämiä jälkiä, emmekä voi välttämättä ymmärtää merkkejä ja niihin sisältyviä viestejä juuri sellaisena kuin niiden tekijä on merkinnöillään ne ilmaissut tai halunnut ne ilmaista. Funktioihin perustuva jaottelu muodostaakin konkreettisimmista ja yksiselitteisesti ymmärrettävissä olevista merkkityypeistä merkitykseltään epäselviin tai tunnistamattomiin esimerkkeihin menevän jatkumon. Graffitit on

https://doi.org/10.21435/ht.289

jätetty tämän tarkastelun ulkopuolelle, sillä niiden ajoituskysymykset ovat vaikeita. Graffiteja on Suomen osalta aiemmin tarkasteltu Hattulan kirkon keskiaikaisten tiiligraffitien osalta.[24]

Numeroinnit

Numeroinnit muodostavat yleisimmän ja funktioltaan yksiselitteisimmän merkintöjen kategorian. Ne ovat myös muualla Euroopassa laajimmin tutkittu yksittäinen merkkien kategoria, ja numerointien tarkastelu liittyy usein rakenteen kokoamisen logiikkaan, mihin sitä on alkuaan tarvittu. Numeroinnit ovat merkkityypeistä tutkituimpia yksiselitteisen funktionsa mutta myös löydettävyytensä tähden. Ne toistuvat usein läpi koko rakenteen ja sijaitsevat systemaattisesti samoilla paikoilla rakenteen muodostavissa toistuvissa osissa, pääasiassa kattotuoleissa. Yhtä merkittävää kuin numeroinnin esiintyminen on sen puuttuminen, sillä numeroimattomat rakenteet on täytynyt koota jollain muulla logiikalla, jossa numerointia ei ole tarvittu. On myös mahdollista, että numerointi on aikanaan tehty jollain helposti häviävällä, sittemmin kadonneella tekniikalla.

Numerointeja esiintyy tutkituista kirkoista Pernajan, Finströmin, Karjaan ja Pohjan kirkoissa.[25] Sellainen on löytynyt myös Pohjan 1320-luvun puukirkon kattotuoleista, jotka on 1470-luvulla uutta kivikirkkoa rakennettaessa käytetty sen kattorakenteeseen.[26] Lisäksi Hauhon kirkon pohjoispuoliset kattotuolin osat on systemaattisesti merkitty kirveenpistolla.[27] Numeroinnit kertovat yksityiskohtaisesti, millä tavoin kattorakenteet toteutettiin ja missä järjestyksessä ne koottiin. Työmaan järjestelmällisyyden asteesta kertovat havainnot numerointien osalta odottavat toistaiseksi laajempaa aineistoa ja analyysiä.

Numerointien logiikka on yksiselitteisimmin pääteltävissä itse rakenteesta ja kattotuolien osien tulkitusta kokoamisjärjestyksestä. Logiikka pohjautuu useimmin siihen, että kattotuolit on ensin koottu maassa pinoiksi ja numeroitu, minkä jälkeen ne on purettu osiin, nostettu muurien päälle ja koottu siellä uudelleen. Numerointien tarkoituksena on ollut varmistaa, että kattotuolien osat päätyvät uudelleenkokoamisessa osaksi oikeita kattotuoleja, sillä liitokset olivat yksilöllisesti veistettyjä



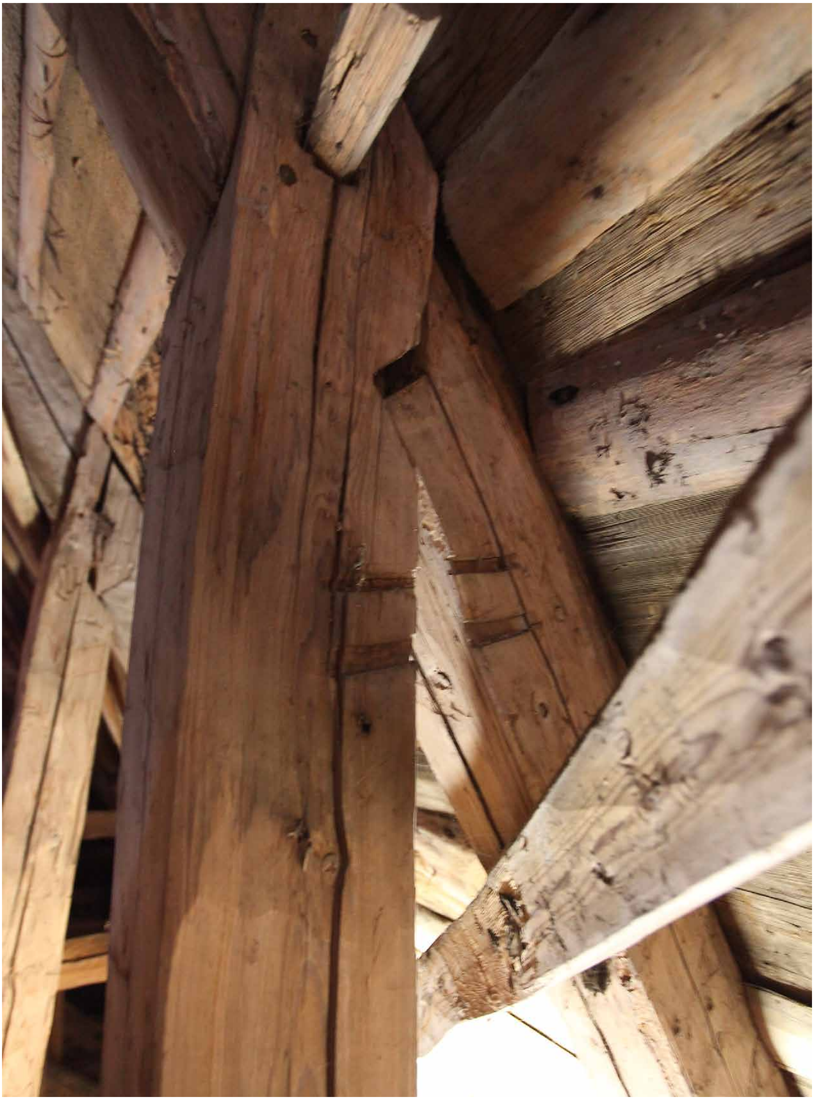
Kattotuolin numerointi Pohjan kirkon saksen alapinnassa (1470-luku). Kuva: Miina Tolonen.

puun paksuuden mukaan. Sakastien ja asehuoneiden kattotuoleista numeroinnit puuttuvat luultavasti siksi, että ne oli pienen kokonsa vuoksi mahdollista nostaa kokonaisina muurien päälle eikä niitä siis tarvinnut purkaa ja koota uudelleen.

Karjaan ja Pohjan kirkoista hahmottuu varsin selvä numeroinnin logiikka: Pohjan kirkon kattotuolit on koottu maassa neljään kuuden kattotuolin pinoon, joista jokaisessa on toistuva numerointi I–IIIIII (1–6).

Karjaalla taas on ollut neljä kahdeksan kattotuolin pinoa ja käytössä on ollut numerointi I–IIIIIIII (1–8). Finströmissä numeroiduista, alkuperäisistä kattotuoleista ovat jäljellä vain ensimmäiset viisi, joten numeroinnin logiikka ei ole vastaavalla tavalla selvitettävissä.[28] Pernajassa numerointi perustuu erilaiseen logiikkaan, sillä rakenteessa on ollut kahdenlaisia kattotuoleja: joka kolmas kattotuoli oli järeämpää tekoa, ja

https://doi.org/10.21435/ht.289



Kohdistusmerkki ja numerointi II Pernajan kirkon selkäpuussa ja kontissa (1440–luku). Kuva: Livady.

niiden välissä oli kaksi rakenteellisesti hennompaa kattotuolia. Pernajalla vain järeämmät kattotuolit on numeroitu I–IIIIII (1–6).[29]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Numerointien kohdalla on huomionarvoista, että tunnetut numeroinnit ajoittuvat 1450-luvulta 1470-luvulle. Tämän jälkeiset kattorakenteet on koottu numeroimattomin kattotuolein, tai sitten niissä ollut numerointi on ollut merkittävästi erilainen, ajan myötä hävinneellä tekniikalla toteutettu. Numerointien puuttuminen tällä hetkellä tutkituista neljästä 1480–1550-luvuilla pystytetystä kattorakenteesta voi viitata siihen, että 1400-luvun lopulta alkaen kivikirkkojen rakentamisesta vastasivat enemmän paikalliset kirvesmiehet, joilta työprosessi ei edellyttänyt numerointia tai jotka numeroivat kattotuolit jollakin muulla tavalla. On mahdollista, että numerointi tai sen puuttuminen liittyvät erilaisiin työprosesseihin. Numeroimattomat kattorakenteet on mahdollisesti koottu ja nostettu ylös kattotuoli kerrallaan, kun taas numeroidut viittaavat järjestelmällisempään työprosessiin, jossa kaikki kattotuolit on koottu ensin pinoiksi maahan, purettu, koottu muurien päällä ja nostettu pystyyn.

Keskiaikaisen Turun hiippakunnan numerointeja voi suhteuttaa myös Ruotsista tunnettuihin, inventointiraportteihin pohjautuviin aineistoihin sekä keskieurooppalaiseen tutkimukseen. On mahdollista, että numerointi ja järjestelmällisempi kokoamisprosessi liittyi Ruotsin puolelta tulleisiin tekijöihin.[30] Linköpingin ja Skaran hiippakuntien inventoinneista tunnetaan yhteensä 50 kirkkoa, joissa alkuperäinen keskiaikainen kattorakenne on säilynyt kokonaisuudessaan. Kymmenessä kirkossa eli viidenneksessä on numerointi. Numerointi painottuu myöhäiskeskiajalle, ja varhaisin niistä on aikaisintaan 1320-luvulta, myöhäisimmät 1500-luvun alusta. Näiden kahden hiippakunnan aineistossa näkyvät tapauskohtaiset erot mutta myös numerointien alueellinen kasautuminen, mikä on havaittavissa Skaran hiippakunnassa etenkin Vättern-järven rannalla olevissa kirkoissa.[31]

Pohjasta ja Karjaasta tunnettu sarjallisuus, jossa kattotuolit on juoksevan numeroinnin sijaan jäsennelty useaan peräkkäiseen sarjaan, puuttuu kokonaan edellä mainittujen hiippakuntien kirkoista. Tällainen periaate tunnetaan kuitenkin Pohjois-Ranskasta 1200-luvun puolivälistä lähtien.[32] Samaten laterisaatio, eli jomman kumman puolen osien merkitseminen väkäsellä, jollainen tunnetaan Suomesta Hauhon kirkosta, on ollut käytössä Ranskassa ja Belgiassa viimeistään 1200-luvun lopulta alkaen.[33] Aineiston vähäisyyden perusteella on vaikea sanoa, edustivatko

https://doi.org/10.21435/ht.289

nämä merkinnät Suomessa paikallisia, työmaalla kehitettyjä käytäntöjä vai yleiseurooppalaisia, muualta omaksuttuja innovaatioita. Joka tapauksessa Turun, Skaran ja Linköpingin hiippakuntien numeroinnit osoittavat, että numeroinnissa esiintyi paljon paikallista vaihtelua ja tapauskohtaisuutta. Miksi Suomen kirkoista ei tunneta numerointeja 1470-luvun jälkeen, voi selittyä joko vähäisen aineiston aiheuttamalla sattumalla tai sitten kyseessä oli rakentamisen tapaan liittyvä muutos.

Kirvesmiesten työmerkinnät ovat hennoimmin rakenteissa näkyvä merkinnän tyyppi. Nämä merkinnät ovat kattotuoleihin puukolla tai terävällä työkalulla tehtyjä hentoja viivoja, joilla on merkitty esimerkiksi kattotuoleihin veistettävien liitosloveusten suuntauksia.[34] Tällaisia merkintöjä löytyy tasaisesti kaikista kirkoista, mutta niiden vähäinen määrä ei anna mahdollisuuksia rakennusprosessin tulkintaan.

Puumerkit

Puumerkit ovat esineellisessä kulttuurissa ja rakennuksissa esiintyvä erittäin yleinen ilmiö. Ne ovat olleet talonpoikaisessa kulttuurissa tapa viestiä omistuksista, osoittaa tehtyjä työsuorituksia ja allekirjoittaa sopimuksia. Esimerkiksi silloissa ja kirkkomaan aidoissa esiintyvien puumerkkien tehtävä oli osoittaa yhteisellä vastuulla olleen omaisuuden korjaamisvelvollisuudet taloittain. Puumerkkien keskeisestä merkityksestä huolimatta puumerkkitutkimus on ollut Suomessa ja lähialueilla vähäistä. Suomen osalta puumerkkitutkimuksen keskeinen uranuurtaja on ollut rovasti P. O. Ekko, joka on kerännyt Lounais-Suomesta huomattavan puumerkkiaineiston.[35] Merkkejä on satunnaisesti julkaistu myös paikallishistorioissa, mutta merkkien varsinainen tutkimus ja laajempi analyysi on ollut vähäistä.[36]

Tutkituissa kirkoissa puurakenteisiin vuollut puumerkit nousevat kiistattomasti esiin ainoastaan Keminmaan vanhassa kirkossa, jossa sekä 1550-luvun runkohuone että mahdollisesti osin myöhempi laipiolaudoitus käsittävät kymmeniä säilyneitä puumerkkejä. Edellä esitetty tulkinta puumerkeistä liittyy jo keskiajalla käytössä olleeseen, kirkkolain mukaiseen talonpoikien päivätyövelvoitteeseen ja rakennusmateriaalien

https://doi.org/10.21435/ht.289

toimitusvelvollisuuteen kirkkojen työmaille. Todennäköisesti Keminmaan vanhan kirkon merkit ovat peräisin pitäjäläisten toimittamista puutavaraeristä, jotka on sekaannusten välttämiseksi merkitty talojen puumerkeillä. Tähän viittaa myös se, että puutavaraa työstettäessä ja katkottaessa kattotuoleiksi osa merkeistä on osin veistetty pois. Lisäksi merkit sijaitsevat osittain erittäin vaikeapääsyisissä paikoissa ja jotkin niistä ovat muiden rakenteiden takana vain osittain näkyvissä.[37]

Ei ole täysin selvää, minkä vuoksi puumerkkejä löytyy ainoastaan Keminmaan vanhasta kirkosta. On mahdollista, että muiden kirkkojen työmaille on toimitettu veistämättömiä tukkeja, joista puumerkit olisivat työstön yhteydessä kadonneet. Toisaalta Keminmaata vanhempien kirkkojen kattojen puutavara on voitu hankkia keskitetysti kirkon rakennusrahaston *fabbrican* varoin, jolloin sitä ei olisi toimitettu pitäjäläisten toimesta. Muiden kirkkojen yksittäisistä osista ja ruodelaudoista löytyy joitain mahdollisia puumerkkejä, mutta niiden fragmentaarisuuden takia vastaavanlaisten tulkintojen tekeminen ei ole mahdollista.[38] Muista pohjoismaisista kirkoista puumerkkejä tunnetaan vain satunnaisesti eikä niitä ole systemaattisesti dokumentoitu.

Keminmaan vanhan kirkon alttarin yläpuolella, katon harjan tuntumassa sijaitsevat kaksi puumerkkiä osoittanevat, että kyseisillä merkinnöillä oli muutakin kuin vain työvelvollisuuteen ja tavarantoimituksiin liittyvä käytännöllinen funktio. Symmetrisesti eteläiseen ja pohjoiseen selkäpuuhun molemmin puolin poikkeuksellisen huolellisesti veistetyt merkit kertovat mahdollisesti näitä puumerkkiä käyttäneiden talojen tai henkilöiden erityisestä asemasta yhteisössä. Sijainti itäpäässä suoraan alttarin yläpuolella tuskin on sattumaa, sillä merkit on voitu veistää rakenteeseen vasta kokoamisvaiheessa, kun tekijöillä on ollut tiedossa rakenneosan tuleva sijainti.

Taikamerkit

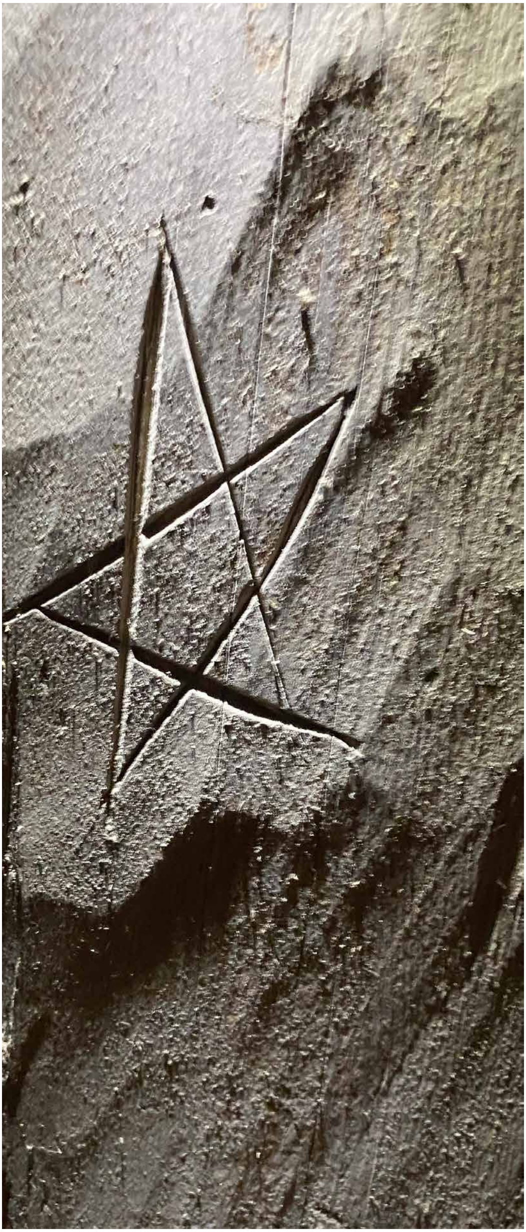
Taikamerkit ovat kirkkojen puurakenteissa melko harvinaisia, ja niitä on toistaiseksi löytynyt vain kahta merkkiä: talonpoikaisessa rakentamisessakin hyvin yleistä pentagrammia Pohjan ja Espoon kirkoista

https://doi.org/10.21435/ht.289



Huolellisesti veistetty puumerkki Keminmaan vanhan kirkon kattorakenteen itäpään yläosassa suoraan alttarin yläpuolella rakenteen harjalla (1550-luku). Kuva: Laura Laine.

https://doi.org/10.21435/ht.289



Pentagrammi Espoon kirkon konttipuussa (1480-luku). Kuva: Panu Savolainen.

https://doi.org/10.21435/ht.289

sekä muun muassa karjan suojelemiseen viittaava hannunvaakuna Keminmaan vanhasta kirkosta.[39] Hannunvaakunakuvio on esiintynyt kaiverrettuna myös Saloisten keskiaikaisen, vuonna 1930 palaneen puukirkon konsoleissa ja tervalla maalattuna vuonna 1968 palaneen Hailuodon vanhan kirkon vesikaton laudoituksessa.[40] Keskiajalla Johannes Kastajaan liitetty hannunvaakuna on jo rautakaudelta lähtien esiintynyt Suomessa taikamerkkinä.[41] Viisikantaa puolestaan esiintyy kirkkojen 1400-luvun rakentajamaalauksissa ja tiilentekijämerkkinä.[42] Sillä on keskiajan kuvasymboliikassa ja kansanperinteessä ollut useita kristillisiä ja maagisia merkityksiä, ja kansantaikuudessa seinähirteen kaiverretulla viisikannalla on suojeltu etenkin karjasuojia.[43]

Kirkkojen rakenteissa olevat taikamerkit ovat yleiseurooppalainen ilmiö, ja niitä on dokumentoitu ja tutkittu erityisesti englantilaisten kirkkojen graffiteissa. Matthew Champion on tulkinnut kirkkojen seiniin kaiverrettujen taikamerkkien liittyneen virallisen kristinuskon ulkosyrjällä kukoistaneeseen kansanuskoon ja magiaan. Englantilaisessa aineistossa taikamerkit käsittävät neljänneksen kirkoista dokumentoiduista graffiteista, ja niitä on kaiverrettu puun lisäksi seinäkiviin, rappaukseen ja lyijykattoihin. Esimerkiksi viisikanta esiintyy joissakin kymmenissä englantilaisissa kivikirkoissa, ja merkin esiintymisyhteydet ovat erityisen valaisevia sen merkitysten kannalta: useassa kirkossa pentagrammi on piirretty paholaisen kuvan päälle tai henkilöä esittävän kuvan viereen. Keskiaikaisessa kansanperinteessä viisikanta onkin nähty voimakkaana, etenkin pahoilta hengiltä suojelevana taikamerkkinä.[44] Suomalaisissa kirkoissa graffitit ovat harvinaisia.[45] Kuitenkin englantilaisista graffiteista tunnettuja taikamerkkejä esiintyy Suomen kirkoissa yleisesti rakentajamaalauksissa, ja niiden funktiot ovat luultavasti olleet samankaltaisia.

Rakentaja- ja tekijämerkinnät

Rakentaja- ja tekijämerkinnät ovat kirvesmiesten tai mestareiden kattorakenteisiin jättämiä tekijämerkkejä. Kysymystä tekijämerkkien tarkoituksesta on käsitelty erityisesti kivenhakkaajien merkkien kohdalla, ja merkkien on tulkittu liittyneen ennen kaikkea palkanmaksuun ja toimi-

https://doi.org/10.21435/ht.289
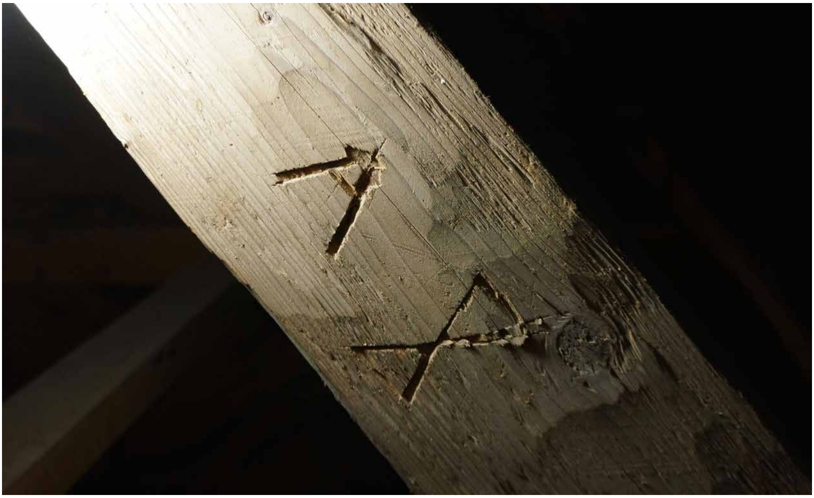
neen toisaalta tekijöiden signeerauksina.[46] Lähtökohtaisesti merkit ovat olleet henkilökohtaisia, ja muuratuissa rakenteissa erilaisten merkkien määrän voi arvioida kertovan luotettavasti rakentamiseen osallistuneiden käsityöammattilaisten tai ainakin työstä vastanneiden mestareiden lukumäärän. Esimerkiksi 1400-luvun puolivälin jälkeen rakennetun Utrechtin tuomiokirkon poikkilaivasta on dokumentoitu 23 erilaista kivenhakkaajan merkkiä, jotka vastaavat paikallisen kivenhakkaajien loosin 1460-luvun asiakirjoista tunnettuja 23 jäsentä.[47]

Toisin kuin aiemmin käsitellyt merkkien kategoriat, Suomesta tunnetut mahdolliset tekijämerkit ovat vaikeasti tulkittavia. Mahdollisia tekijämerkkejä löytyy Itä-Uudeltamaalta Pernajan ja Sipoon kirkoista sekä Pohjan ja Karjaan kirkoista. Rakentaja- ja tekijämerkit ovat ainakin osin tekijöidensä puumerkkejä, ja ainoastaan funktio, ei muoto, erottaa ne esimerkiksi Keminmaan kirkon päivätyövelvollisuuksiin liittyvistä merkeistä. Näiden kahden kategorian erottaminen toisistaan pohjautuukin kontekstin ja rakenteen kokonaisuuden tulkintaan. Esimerkiksi Pernajan kirkossa kaikki rakenteesta löytyvät viisi puumerkkiä sijaitsevat eteläisessä konttikäytävässä paikoissa, joihin ne on ollut helppo kaivertaa muurinharjan päällä seisten. Kompositio eroaa huomattavasti Keminmaan kirkosta, missä puumerkit ovat päätyneet satunnaisesti sinne tänne rakennetta tehdessä ja osin myös pois veistettyinä. Rakentajamerkeille onkin tyypillistä, että ne esiintyvät noin silmän korkeudella olevissa rakenteissa, joiden pintaan ne on oletettavasti kaiverrettu rakenteen valmistuttua.

Näiden merkkien muotokieli on läheistä sukua tiilentekijämerkeille (ks. seuraava kappale). Sipoon vanhan kirkon sakariston ullakolta löytyvää mahdollista tekijämerkintää voi hyvin pitää myös graffitina, ja se eroaa monimutkaisuudessaan merkittävästi muista tekijämerkeiksi tulkituista puuhun veistetyistä kuvioista.[48]

On myös mahdollista, että tekijämerkeiksi tulkitsemamme merkinnät ovat myöhempiä graffiteja, vinteillä käyneiden yksittäisten henkilöiden puuosiin kaivertamia vieraskirjamerkintöjä. Selvä muotokielen yhteys keskiaikaisiin tiilentekijämerkkeihin ja puumerkkeihin viittaa kuitenkin siihen, että merkit voivat olla rakenteiden pystytyksen ajalta. Niitä on kirkoissa myös poikkeuksellisen vähän, yhdestä neljään kirkkoa kohden,

https://doi.org/10.21435/ht.289



Pohjan kirkon saksessa oleva mahdollinen tekijämerkintä (1470-luku). Kuva Miina Tolonen.

mikä ei viittaa vuosisataisten kävijöiden ”vieraskirjana” toimineeseen ullakkoon.

Pernajan ja Pohjan kirkon rakenteista löytyvät ainoat toistaiseksi tunnetut monogrammit tai monogrammin kaltaiset merkit, mahdollinen kirjain M, kaksi A-kirjainta ja mahdollinen H.

Rakentajamaalauksista tunnetuilla monogrammeilla ja tiimalasikuvioilla voi hyvin olla yhteys kattorakenteista löydettyihin vastaavanlaisiin symboleihin. Onkin perusteltua kysyä, pitäisikö puurakenteista löytyviä symboleita ja merkkejä tulkita kokonaisuutena, yhdessä muualta keskiaikaisista kirkoista löytyvän kuva- ja symbolimaailman osana. Tähän suuntaan viittaa viimeisin kategoria, kuvat tai kuvankaltaiset symbolit.

Kuvia tai kuvankaltaisia symboleita tunnetaan toistaiseksi vain kaksi kappaletta, ja kumpikin niistä löytyy Hauhon kirkon 1500-luvun alun kattorakenteista. Kuvien muotokieli on mielenkiintoinen, sillä niillä on ilmiselvä yhteys rakentajamaalauksissa esiintyviin muotoihin. Nämä kaksi esimerkkiä viittaavat siihen, että niin sanottuja rakentajamaalauksia tehneiden rakennusmestareiden tai muurareiden kuvamaailma saattoi liittyä yleisemmin keskiajan rakentajien kuvalliseen maailmankäsitykseen ja ilmaisukieleen.

https://doi.org/10.21435/ht.289



Kaiverros Hauhon kirkon selkäpuussa (1500-luvun alku). Kuva: Panu Savolainen.

Kokonaisuutena tarkasteltuna rakenteissa olevat merkinnät avaavat useita uusia näkökulmia keskiaikaisten kivikirkkojen rakentamiseen ja erityisesti rakentamisesta vastanneiden yksilöiden ja yhteisöjen toimin-

https://doi.org/10.21435/ht.289

taan. Noin sadan vuoden ajalla, vuosina 1450–1550 rakennetut ja tähän mennessä tutkimamme kirkot ovat merkintöjen kokonaisuuden osalta kaikki yllättävän yksilöllisiä. Tämä kertoo siitä, että kirkkojen kattorakenteiden rakennusprosessissa on ollut paikallista vaihtelua, ja esimerkiksi työn järjestelmällisyyden asteessa on merkintöjen perusteella nähtävissä selviä eroja.

Parhaimmillaan osa merkinnöistä – puumerkit, tekijämerkit, taikamerkit ja kuvat – johdattavat jopa rakenteiden toteutukseen osallistuneiden yksilöiden jäljille. Keminmaan vanhan kirkon rakenteiden merkinnät kertovat paikallisyhteisön isosta panoksesta rakennushankkeeseen, kun taas esimerkiksi Karjaa, Pohja ja Pernaja viittaavat systemaattisine numerointeineen ja mahdollisine tekijämerkkeineen ammattihenkilöiden johtamaan työmaahan ja rakennusprojektin toteutukseen. Merkinnöistä voidaan tavoittaa sellaisia rakennusprosessin ja rakentajien identiteetin jälkiä, joista mikään muu kirjallinen tai aiemmin tutkittu rakennusarkeologinen aineisto ei kerro.

Tiilentekijämerkit johdattavat rakennusyhteisöjen jäljille

Puurakenteissa olevat merkinnät ovat vain yksi osa kivikirkkoon tallentuneista rakennusprosessin muistoista, ja ne asettuvat paremmin osaksi kokonaisuutta, kun niitä tarkastellaan yhdessä rakennuksen muiden merkintöjen kanssa. Erityisesti tiilissä olevat tekijänmerkit muodostavat hyvän vertailuaineiston, ja vertaammekin seuraavaksi tiilentekijöiden merkkien ja puurakenteiden merkintöjen yleisiä piirteitä ja hahmottelemme niiden tarjoamia tulkintamahdollisuuksia.

Tiilentekijöiden merkkejä esiintyy Suomen keskiajan kivikirkoissa, linnoissa ja muuratuissa rakennusjäännöksissä. Linnoista tiilentekijöiden merkkejä tunnetaan Turun, Hämeen ja Kastelholman linnoista ja kirkoista Turun tuomiokirkosta sekä Liedon, Maarian, Pyhän Katariinan, Ruskon, Paraisten, Sauvon, Kemiön, Karjaan, Pohjan ja Lohjan kirkoista. Tähän mennessä tutkimissamme kirkoissa olevat merkit ajoittuvat 1400-luvun puolivälistä 1480-luvulle, ja saman ajanjakson kirkoista on todennäköisesti vielä löydettävissä lisää merkittyjä tiiliä. Lisäksi

https://doi.org/10.21435/ht.289



Monet tiilentekijämerkeistä esittävät tunnistettavia esineitä, kuten avainta tai hilparikirvestä. Kuvan merkit ovat yhdessä ryhmässä Turun tuomiokirkon itäpäädyssä, Kaikkien pyhien kappelin ulkoseinässä (n. 1470). Kuva: Ilari Aalto.

samoilla merkeillä varustettuja tiiliä on löytynyt Turun kaupunkikaivauksissa sekä rakenteista että irtolöytönä.[49]

Kuivumaan nostettu tiili on tarjonnut otollisen piirustusalustan, ja tiilissä esiintyykin varsinaisten tekijämerkkien lisäksi erilaisia kuvia ja muita raapustuksia, joita ei ole aina helppo erottaa identiteettimerkeistä. Tanja Ratilainen on arkeologian proseminaaritutkielmassaan jakanut kaikki tiilissä olevat merkinnät neljään ryhmään: a) esittäviin kuviin ja symboleihin, b) risteihin ja siksak-viivoihin, c) numeroihin ja kirjaimiin ja d) muihin uurteisiin ja epäselviin muotoihin.[50] Varsinaiset tiilentekijämerkit kuuluvat erityisesti ryhmään a, mutta merkit voivat kuulua myös ryhmiin b ja c. Paras tapa erottaa tiilentekijämerkit muista kuvioista on merkkien toistuvuus samassa rakenteessa ja samojen merkkien esiintyminen samanaikaisissa rakennuksissa. Kaikkien puumerkkien tavoin tiilentekijämerkkien aiheet ovat myös jaettavissa neljään ryhmään: 1) esittäviin symboleihin, 2) taikamerkkeihin tai abstrakteihin kuvioihin, 3) latinalaisiin kirjaimiin ja 4) riimumerkkeihin.[51]

Tiilentekijämerkit on piirretty terävällä työkalulla tiiliin niiden ollessa kuivumassa ennen polttamista. Yleisesti ottaen merkit muodostuvat

https://doi.org/10.21435/ht.289

muutamasta vedosta niin, että ne ovat olleet helposti toistettavissa. Suomalaisessa aineistossa merkit on tehty lähes aina muuritiiliin, eikä esimerkiksi Pohjois-Saksan Altmarkin alueella vallinneen tavan mukaan ovenpielissä käytettyihin profiilitiiliin.[52] Merkki voi sijaita millä tahansa tiilen sivulla paitsi kuivuessa maata tai muuta alustaa vasten olleessa pohjassa. Sama merkki voi yhdessä rakennusosassakin sijaita tiilen eri pinnoilla, joten pinnalla ei vaikuta olleen väliä merkin funktion kannalta.[53] Puumerkeistä tunnetun yleisen käytännön mukaan sama merkki voi myös esiintyä peilikuvana ilman, että se on vaikuttanut symbolin merkitykseen. Merkkien rajallinen määrä ja saman merkin toistuminen kirkkorakennuksesta toiseen viittaavat vahvasti siihen, että merkit ovat todella olleet henkilökohtaisia identiteettimerkkejä.

Keskiaikaisia tiilentekijämerkkejä tunnetaan tällä hetkellä keskiaikaisen Turun hiippakunnan kirkoista vajaa 30 erilaista, kun taas puurakenteissa olevia tekijämerkeiksi luettavia merkintöjä tunnetaan kymmenkunta erilaista. Aineiston pienestä määrästä johtuen merkkien keskinäisestä suhteesta ei ole mahdollista tehdä seikkaperäistä analyysiä, mutta joitakin yleisiä huomioita on silti mahdollista hahmotella. Ensinnäkin puurakenteiden ja tiilten merkit ovat hyvin samanlaisia, ja aineistoissa esiintyy lähes identtisiä merkkejä: esimerkiksi Karjaan kirkon pohjoisessa katonlappeessa oleva tiimalasin mallinen merkki muistuttaa huomattavasti Turun tuomiokirkosta, Maarian kirkosta ja Ruskon kirkosta löydettyjä, samaa aihetta toistavia tiilentekijämerkkejä. Erottavana tekijänä on kuitenkin Karjaan merkin keskeltä merkin toiseen reunaan yltävä vaakaviiva. Samoin Hauhon vintiltä dokumentoitu tapparakirves muistuttaa täytekuviointia lukuun ottamatta Aboa Vetus Ars Nova -museon kaivauksissa löytyneitä kahta piilukirveen kuvalla varustettua tiiltä.

Ulkoisten yhtäläisyyksien lisäksi sekä puurakenteiden puumerkit että tiilentekijämerkit on mahdollista luokitella yllä mainittuihin neljään kategoriaan. Merkkien suurin ero on kuitenkin siinä, että puurakenteista dokumentoiduista merkeistä ainoastaan Hauhon kirvesaihe kuuluu esittäviin merkkeihin, kun taas tiilentekijämerkeistä esittävät merkit muodostavat kaikkein suurimman kategorian.[54] Kategorisointiin vaikuttaa kuitenkin se, pitääkö esimerkiksi Pernajan A-kirjainta muistuttavaa

https://doi.org/10.21435/ht.289



Tiilentekijämerkkien aiheisiin kuuluu esittävien kuvien lisäksi abstrakteja symboleita. Tämänkaltainen tiimalasin muotoinen merkki esiintyy muun muassa Maarian, Taivassalon ja Ruskon kirkoissa (kuvassa) sekä Turun tuomiokirkossa (1400-luvun puoliväli). Kuva: Ilari Aalto.

merkkiä kirjaimena vai A-kirjaimen mallisena vaakerpassina eli luotilautana, joka oli korvaamaton työkalu sekä kirvesmiehille että muurareille.

Tiilentekijämerkeissä erityisesti esittävät merkit houkuttelevat tekemään tulkintoja merkkien valitsemisen taustalla vaikuttaneesta ajatusmaailmasta. Esittävien merkkien aiheet ovat pääasiassa tavallisia arkimaailman esineitä, kuten avain, kirves, halsteri tai ankkuri. Mikään näistä ei yhdisty suoraan tiilenvalmistukseen, joten aiheiden valinnan logiikka liittyy muuhun kuin rakennustyömaan arkeen. Kiintoisasti merkeissä esiintyvät esineet ovat katolisten pyhimysten tunnusmerkkejä eli attribuutteja: avain on Pyhän Pietarin, kirves Pyhän Olavin, halsteri Pyhän Laurentiuksen ja ankkuri Pyhän Clementiuksen tunnus. Kaikki mainitut pyhimykset olivat keskiajan Turun hiippakunnassa suosituimpien pyhimysten joukossa ja myös yleisiä etunimikaimoja.[55] Onkin mahdollista, että tekijämerkeiksi valitut attribuutit viittaisivat suoraan tiilimestareiden nimikkopyhiin, ja merkit saattaisivat siis kantaa mukanaan tietoa luultavasti kirjoitustaidottomien mestareiden kutsumanimistä.[56] Samoja attribuuttimerkkejä esiintyy useissa eri kirkoissa ja maallisissa rakennuksissa, joten niitä voi tuskin pitää yksinomaan tietylle pyhimykselle omistettuina hartausmerkkeinä. Puurakenteiden merkinnöissä mahdolliset kirjaimet antavat myös aihetta arvailla mestareiden nimiä, mutta vain hyvin epävarmasti.



Tiilentekijämerkeissä kuvatut esineet ovat myös pyhimysten attribuutteja: esimerkiksi avain viittaa apostoli Pietariin. Kuvassa näkyvä merkki sijaitsee Turun tuomiokirkon vintillä (1466). Vastaavanlaisia merkkejä löytyy monista kirkoista Varsinais-Suomesta ja Länsi-Uudeltamaalta. Kuva: Ilari Aalto.

Samoja tiilentekijämerkkejä tunnetaan useista samanaikaisista kirkkorakennuksista, ja säilyneiden merkkien perusteella on mahdollista määrittää yksittäisten tiilimestareiden toiminta-aikaa ja -aluetta sekä seurata eri kirkkojen tiilimestareiden kokoonpanoja. Esimerkiksi avainta merkkinään käyttänyt mestari on tehnyt tiiliä ainakin Länsi-Uudellamaalla Karjaan ja Pohjan kirkkoihin ja Varsinais-Suomessa Turun tuomiokirkon kahteen rakennusosaan sekä Ruskon ja Liedon kirkkoihin. Saman tekijän tiili on löytynyt myös keskiaikaisen kivitalon kellarin täyttömaasta Aboa Vetus Ars Nova -museon arkeologisissa kaivauksissa Turussa.

Erityisen paljon erilaisia tiilentekijämerkkejä tunnetaan Turun tuomiokirkon korotetusta keskilaivasta (1466, yhdeksän erilaista merkkiä) ja kirkon itäpäädyn Kaikkien Pyhien kappelista (1470-luku, vähintään seitsemän erilaista merkkiä). Vaikuttaakin siltä, että erityisesti hiippakunnan pääpyhäkön laajennukset ovat työllistäneet suuren joukon ammattitaitoisia tiilentekijöitä, kun taas pitäjänkirkoissa yhdestä rakennusvaiheesta löytyy useimmiten vain yhdestä kolmeen erilaista merkkiä. Kirkkojen välillä vaihtelevista merkkien kokoonpanoista on myös mah-

https://doi.org/10.21435/ht.289

dollista tehdä johtopäätös, etteivät tiilentekijät muodostaneet yhtenäistä työryhmää, vaan kukin mestari toimi freelance-tyyppisesti eri työmailla.

Koska kirkkojen puurakenteiden merkit ovat säilyneet vain satunnaisesti, ne eivät tarjoa tiilentekijämerkkien tavoin mahdollisuutta seurata yksittäisiä kirvesmiehiä kirkosta toiseen. Mikään ei kuitenkaan anna syytä olettaa, etteivät kirvesmiehet olisi liikkuneet tiilimestareiden tavoin työn perässä kirkkotyömaiden välillä. Kirvesmiesten keskeinen rooli kirkon rakentamisessa ei rajoittunut vain vesikattojen rakentamiseen, vaan he vastasivat myös puisten nostolaitteiden, rakennustelineiden ja holvien muuraamiseen käytettyjen tukirakenteiden pystyttämisestä. On hyvin mahdollista, että kirkonrakentamisen huippuaikaan ammattimaiset kirvesmiehet matkustivat läheisten kirkkotyömaiden välillä toteuttamassa eri rakennusvaiheiden vaatimia puurakenteita.

Johtopäätökset

Puuhun ja tiileen tehdyt merkinnät ovat vaikeasti havaittavia, ja aiemman dokumentoinnin tavoittamina yksittäisinä havaintoina niillä on lähinnä kuriositeettiarvo. Tässä artikkelissa analysoimamme, toistaiseksi vielä keskeneräinen aineisto, osoittaa jo nyt, että kokonaisvaltainen näkökulma puurakenteissa ja tiilissä esiintyviin merkkeihin ja merkintöihin avaa uudenlaisia näkökulmia kirkkojen rakennusprosessien ja rakentajien toiminnan ymmärtämiseen.

Konkreettisimmillaan merkintöjen tutkimuksen anti paljastuu kattorakenteiden osien numeroinnista. Numerointien avulla voidaan jäljittää yksittäisten kirkkojen rakentamisen työvaiheita, mutta kirkkojen numerointijärjestelmien vertailu myös Turun hiippakunnan ulkopuolelle voi kertoa rakenteellisten innovaatioiden liikkeistä laajemmillakin alueilla. Tällä hetkellä käsillä oleva aineisto osoittaa sen, että miltei jokaisessa kirkossa kattorakenteiden kokoamisen tapa on ollut tavalla tai toisella yksilöllinen.

Rakentamisen verkostojen ja prosessien jäljille päästään myös tiilentekijämerkkejä tutkimalla. Jo tähän mennessä koottu aineisto osoittaa, että merkit tuovat esiin uusia ulottuvuuksia keskiaikaisten tiilimestarei-

https://doi.org/10.21435/ht.289

den toiminnasta ja sitä kautta yksittäisten työmaiden organisoinnista. Lisäksi tiilimestareiden käyttämät merkit avaavat kiintoisan semioottisen ikkunan tekijöidensä käyttämien merkkien pyhimysattribuutteihin, jotka liittynevät tiilimestareiden etunimiin.

Merkintöjen ja merkkien kiinnostavimmat ulottuvuudet avautuvat yksilöihin tai yhteisöihin kytkeytyvistä puumerkeistä. Niiden erilaiset esiintymät kuvastanevat ainakin Keminmaan kirkon puumerkkiaineistossa pitäjänyhteisön merkittävää panosta kattorakenteiden rakennusmateriaalin toimittamisessa ja pystyttämisessä. Etelä-Suomen kirkkojen harvat puumerkit saattavat puolestaan olla rakennusmestareiden merkkejä, samaan tapaan kuin rakentajamaalauksissa ja tiilissä löytyy tekijäattribuuttiin viittaavia merkintöjä.

Laajemmassa mittakaavassa merkintöjen tutkimus avaa näköaloja innovaatioiden, ihmisten ja ideoiden siirtymiseen alueelta toiselle. Numerointijärjestelmät ja tekijämerkit liittävät kirkkojen konkreettisen rakentamisprosessin Turun hiippakunnan ulkopuolelta tietyistä suunnista tulleisiin vaikutteisiin. Siinä missä yksittäiset merkit kertovat vähän, merkkien kokonaisuus saattaa paljastaa arkkitehtuurin formaaleja muotopiirteitä selkeämmin monia rakentamisen ylirajaisia ideoita, aikansa globaalin Euroopan ihmisten ja ajatusten liikkeitä. Tämä ulottuvuus näkyy toistaiseksi käsillä olevassa, keskeneräisessä aineistossa vain vaimeasti, mutta aineiston karttuessa vertailukohdat muualta Pohjois-Euroopasta tunnettuihin vastaaviin ilmiöihin paljastanevat, millä tavoin rakentajat liikkuivat, ja millä tavoin Turun hiippakunnan 1400-luvun alkupuolella käynnistynyt kivikirkkohanke toteutettiin.

Viestit nimettömiltä rakentajilta jäävät nimettömiksi. Menneisyyden ihmisyksilön luoma jälki on silti vähäisyydessään puhutteleva: nämä merkit ovat ainoita johtolankoja niihin lähes täysin nimeltä tuntemattomiin ihmisiin, jotka rakensivat Turun keskiaikaisen hiippakunnan kivikirkot. Varsin kattavasti ja perinpohjaisesti tutkitusta aihepiiristä – kuten Suomen keskiajan kivikirkoista – avautuu yhä uusia aineistoja ja näkökulmia tutkimukseen.

https://doi.org/10.21435/ht.289

VIITTEET

1 Esim. Aspelin 1891; Hiekkanen 1994; Hiekkanen 2014a; Hiekkanen 2020; Kronqvist 1948; Lindberg 1919; Meinander 1908; Nervander 1887, 1888. Ks. myös 1950-luvulta alkava *Suomen kirkot* -sarja (*Finlands kyrkor*).
2 Savolainen et al. 2020a. Hanketta ovat rahoittaneet Suomen Kulttuurirahasto, Jenny ja Antti Wihurin rahasto sekä Koneen säätiö.
3 Gullbrandsson 2018; Hoffsummer 2009; Linscott 2017; Suomen osalta ks. Hiekkanen 1995; Huttunen 2016; Savolainen et al. 2018; 2020a; 2020b.
4 Hiekkanen 2006. Käsillä olevan ”Keskiajan puurakennusperintö Suomessa” -hankkeen tutkimuksissa on käynyt, ilmi, että esimerkiksi Lohjan ja Hauhon kirkkojen keskiaikaiset kattorakenteet ovat jäljellä uudempien rakenteiden lomassa. Kummassakin näistä keskiaikainen kattorakenne on säilynyt varovasti arvioiden lähes kokonaan, vaikka se ei enää yksin toimikaan kantavana rakenteena.
5 Aalto 2018, 13–17.
6 Aspelin 1891; Hiekkanen 1994, 18–28; Nervander 1887; 1888.
7 Kronqvist 1948; Lindberg 1919; 1921; Meinander 1908; 1931; 1933; Rinne 1907; 1941.
8 Esim. Drake 1958; 1987; 2014; Dreijer 1950; 1980; 1986; Gardberg 1967; 1990; Gardberg, Heininen & Welin 2000.
9 Esim. Hiekkanen 1994; 2007; 2014a; 2020; Ringbom 1991; 1994; 2010; Ringbom, Hakkarainen, Bartholin & Jungner 1996.
10 Poikkeuksista ks. esim. Fält 2012.
11 Madsen 2007; Møller 1953.
12 Curman 1937; Janse 1902; Müller 1887.
13 Gullbrandsson 2020; Melin 2020.
14 Esim. Hoffsummer 2009, 62–71; Épaud 2011.
15 Tutkimushistoriasta esim. Alexander 2008; Esquieu et al. 2007; Friedrich 1932; Reveyron 2003.
16 Noah 1986; Noah & Noah 1992; Rümelin 2003.
17 Hiekkanen 1994; 1995; 2006.
18 Hiekkanen 1995, 261.
19 Esim. Hendon 2004; Preucel & Meskell 2004; Shanks & Tilley 1987, 116–134.
20 Locock 1994; Shanks & Tilley 1987, 122–134.
21 Esim. Hodder 1999, 72–79; Johnson 1999, 102–107; Shanks 1992, 44–47, 79–80; Shanks & Hodder 1998, 70–77; Shanks & Tilley 1987, 103–115.
22 Reveryon 2000; 2003.
23 Belle 1983; Reveyron 2003, 162.
24 Ratilainen 2011.
25 Kirkkojen tutkimusraporttien luonnokset, tekijöiden hallussa.
26 Ibid.
27 Ibid.
28 Ibid.
29 Ibid.

https://doi.org/10.21435/ht.289

30 Ruotsin puolen numeroinneista ks. esim. Eriksson & Torgen 2016; Gullbrandsson 2011, 20; 2020; Linscott 2007; Skånberg 2003, 123–126; Taawo 2004, 99.
31 Gullbrandsson 2011.
32 Hoffsummer 2009, 65–66.
33 Ibid, 66–67.
34 Lassen 2014.
35 Ekko 1984.
36 Korhonen 2015, 55.
37 Savolainen et al. 2018.
38 Tutkimusraportit, työryhmän hallussa.
39 Laine 2019.
40 Pettersson 1987, 376–378.
41 Haltsonen 1937, 73–77; Salo 2006.
42 Viisikantoja esiintyy maalattuna Maarian kirkon ja Sipoon kirkon rakentajamaalauksissa. Fält 2012, 110–144. Viisikannasta tiilentekijämerkkinä ks. Aalto 2015; 2018; Venhe 1994.
43 Haltsonen 1937, 17 ja 73–77.
44 Champion 2015.
45 Ratilainen 2011.
46 Alexander 2008; Reveryon 2003, 162.
47 Doesburg 2017.
48 Hiekkanen 2014b.
49 Esim. Aalto 2015; Aalto & Mattila 2021, 32–33.
50 Ratilainen 1997, 9–16.
51 Aalto 2018, 16–17. Puumerkkien jaosta yleisesti Gardberg 1925, 3–4; Korhonen 2015, 56.
52 Rümelin 2003, 137–139.
53 Aalto 2018, 16–17.
54 Aalto 2018, 16–17.
55 Vrt. Helsingin pitäjän myöhäiskeskiaikaisten talonpoikien etunimet Salminen 2014, 383.
56 Aalto 2018, 22–23.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Aalto, Ilari 2015: Avain, kirves, risti ja tähti. Tiilentekijöiden merkkejä keskiajan Turusta. – *SKAS* 2014/3–4 s. 3–10.

Aalto, Ilari 2018: A key, an axe and a gridiron. Medieval Finnish brickmakers' marks as symbols of identity. Teoksessa Berryman, Duncan & Kerr, Sarah (toim.) *Buildings of Medieval Europe. Studies in social and landscape contexts of medieval buildings.* Oxford & Philadelphia: Oxbow Books. 11–28.

Aalto, Ilari & Mattila, Elina 2021: TURKU II/1/3 Rettigin tontti/Aboa Vetus Ars Nova -museon alue. Rettigin tontin pihamaan arkeologinen kaivaus 2019.

Alexander, Jennifer S. 2008: Masons' marks and the working practices of medieval masons. Teoksessa Barnell, P. S. & Pacey, A. (toim.) *Who built Beverley Minster?* Reading: Spire Books Ltd. 21–40.

Aspelin, Eliel 1891: *Suomalaisen taiteen historia pääpiirteissään*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Belle, Jean-Louis van 1983: Les signes lapidaires. Essai de terminologie. *Actes du Colloque international de glyptographie de Saragosse*, 7–1 juillet 1982 s. 29–43.

Champion, Matthew 2015: Magic on the Walls: Ritual Protection Marks in the Medieval Church. Teoksessa Hutton, Ronald (toim.) *Physical Evidence for Ritual Acts, Sorcery and Witchcraft in Christian Britain*: *A Feeling for Magic*. London: Palgrave Macmillan. 15–38.

Curman, Sigurd 1937: Två romanska träkonstruktioner. *Från stenålder till rokoko*. Studier tillägnade Otto Rydbeck den 25 augusti 1937. 183–196.

Doesburg, Pepijn van 2017: Steenhouwersmerken opnieuw beschouwd. Steenhouwers en fabrieksrekeningen van de dom in Utrecht. – *Bulletin Knob* 2017/4 s. 161–183.

Drake, Knut 1958: *Espoon kirkko. Viisi vuosisataa*. Espoo: Espoon seurakunnat.

Drake, Knut 1987: Medeltidskyrkor i sydvästra Finland. Lounais-Suomen keskiaikaisia kirkkoja. Turun maakuntamuseo. – *Aboa* 1985/49 s.79–86.

Drake, Knut 2014: Turun tuomiokirkon rakentaminen keskiaikana. Osa 1. Ydinkirkko. – *THArk* 62. Turku: Turun Historiallinen yhdistys. 4–20.

Dreijer, Matts 1950: När byggdes Ålands kyrkor? – *SO* 1950 s. 50–58.

Dreijer, Matts 1980: Ålands kyrka intill föreningen med Åbo stift. – *SO* 1980 s. 109–131.

Dreijer, Matts 1986: Signildskärs kapell. Ålands äldsta Gudshus. – *SO* 1986 s. 34–39.

Esquieu, Yves – Hartmann-Virnich, Andreas – Baud, Anne – Constantini, Frédérique; Rollins, Guild – Dominique, Pitte – Prigent, Daniel – Parron, Isabelle – Reveyron, Nicolas – Saint-Jean-Vitus – Benjamin; Sapin – Christian – Tardieu, Joëlle 2007. Les signes lapidaires dans la construction médiévale. Études de cas et problèmes de méthode. – *Bulletin Monumental* 4/2007 s. 331–358.

Friedrich, Karl 1932: *Die Steinbearbeitung in ihrer Entwicklung vom 11. bis zum 18. Jahrhundert*. Augsburg: Verl. d. Ulmer Bücherei.

Gardberg, C. J. 1967: Åbo domkyrka – några synpunkter. I *Nordisk medeltid. Konsthistoriska studier tillägnade Armin Tuulse*. Stockholm: Ahlqvist Wiksell. 232–245.

Gardberg, C. J. 1990: Den medeltida stadskyrkan i stadsplanen och stadsbilden. – *Hikuin* 17 s. 237–246.

Gardberg, C. J. – Heininen, Simo – Welin, Per Olof 2000. *Kansallispyhäkkö. Turun tuomiokirkko 1300–2000.* Helsinki: Tammi.

Gardberg, John 1925: Bomärken och trodmärken i Nötö skärgårdstrakt i Åboland. – *Budkavlen* 4 s. 1–5.

Ekko, Paavo. O. 1984: *Puumerkit ja riimut menneisyyden avaimina*. Helsinki: Suomen heraldinen seura.

Epaud, Frédéric 2011: La charpente de la nef de la cathédrale de Bourges. – *Revue archéologique du centre de la France* 2011 s. 501–554.

Eriksson, Daniel & Torgen, Charlott 2016: *Medeltida taklag. Örebro län, Strängnäs stift. Etapp 2, 2015–2016*. Örebro: Örebro läns museum.

Fält, Katja 2012: *Wall paintings, workshops and visual production in the medieval Diocese of Turku from 1430 to 1540*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.

Gullbrandsson, Robin 2011. *Medeltida taklag. Elva kyrkor i Linköpings stift. Linköpings stift, Jönköpings och Kalmar län*. Jönköping: Jönköpings museum.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Gullbrandsson, Robin. 2018: Medieval roof trusses in the Swedish landscape of Västergötland. Teoksessa Berryman, Duncan & Kerr, Sarah (toim.) *Buildings of Medieval Europe. Studies in social and landscape contexts of medieval buildings*. Oxford: Oxbow Books. 49–59.

Gullbrandsson, Robin (toim.) 2020: *Ovan valven. Medeltida kyrkvindar i Göteborgs stift*.

Haltsonen, Sulo 1937: Suomalaisista taikamerkeistä: kansatieteellinen tutkielma. *Kansatieteellinen arkisto* II:1. Helsinki: Suomen muinaismuistoyhdistys. 1–109.

Hendon, Julia, A. 2004: Living and Working at Home: The Social Archaeology of Household Production and Social Relations. Teoksessa Mescell, Lynn & Preucel, Robert W. (toim.) *A companion to social archaeology*. Hoboken: Wiley-Blackwell.

Hiekkanen, Markus 1994: *The Stone Churches of the Medieval Diocese of Turku: A Systematic Classification and Chronology*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.

Hiekkanen, Markus 1995: Takstolar i Finlands medeltida stenkyrkor. – *Hikuin* 22 s. 259–268.

Hiekkanen, Markus 2006: Suomen keskiajan kivikirkkojen palotuhoja keskiajalta nykyaikaan. Teoksessa *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 2006*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Hiekkanen, Markus 2007: Suomeen perustetut seurakunnat ja kappeliseurakunnat; Pohjoismaiden ja Viron kivikirkkojen levinneisyys keskiajan loppuun mennessä; Suomen keskiajan kivikirkot; Kivikirkkojen keskiaikaiset monumentaalimaalaukset. Teoksessa Haapala, Pertti & Toivo, Raisa Maria (toim.) *Suomen historian kartasto*. Helsinki: Karttakeskus. 64–71.

Hiekkanen, Markus 2014a: *Suomen keskiajan kivikirkot*. Kolmas uudistettu painos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Hiekkanen, Markus 2014b: Puuhun kaiverrettuja kirjaimia ja koristeita – arvoituksellinen viesti Sipoon kirkon kattotuolissa. Kleion pauloissa. *Kirjokansi* 53. *Arkistoyhdistyksen julkaisuja* 11. *Arkistolaitoksen julkaisuja* 17. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 60–64.

Hiekkanen, Markus 2020: *Finlands medeltida stenkyrkor*. Stockholm: Kungl. Vitterhets historia akademien och antikvitetes akademien.

Hoffsummer, Patrick (toim.) 2009: Roof frames from the 11th to the 19th century. Brepols.

Hodder, Ian. 1999: *The Archaeological Process. An Introduction*. Malden: Blackwell publishing.

Huttunen, Marko 2016: Konttikattotuolit. – *Veistolastut* 2016/1 s. 6–15.

Johnson, Matthew. 1999 (2004): *Archaeological Theory. An Introduction*. Malden: Blackwell publishing.

Korhonen, Teppo 2015: Suomalaisista puumerkeistä. Teoksessa Clerc, Ulla (toim.) *Kirjain kerrallaan. Lukemisen ja kirjoittamisen jäljet*. Turku: Aboa Vetus & Ars Nova & Turun Historiallinen Yhdistys. 55–79.

Kronqvist, Iikka 1948: *Die mittelalterliche Kirchenarchitektur in Finnland*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.

Laine, Laura 2019: Keminmaan vanha kirkko. Rakennushistoriaselvitys. Diplomityö. Aalto-yliopiston Taiteiden ja suunnittelun korkeakoulun arkkitehtuurin laitos.

Lassen, Ulrik 2014: *The Invisible Tools of a Timber Framer. A survey of principles, situations and procedures for marking*. Göteborg: University of Gothenburg.

Linscott, Kristina. 2007: *Medeltida tak. Bevarade takkonstruktioner i svenska medeltidskyrkor*. Rapport om kunskapsläget 2006. Göteborg: Göteborgs universitet.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Linscott, Kristiina. 2017: *Interpretations of old wood. Figuring mid-twelfth century church architecture in west Sweden*. Göteborg: University of Gothenburg.
Lindberg, Carolus 1919: *Om teglets användning i finska medeltida gråstenkyrkor*. Helsingfors: Akad. bokh. i distr.
Lindberg, Carolus 1921: Medeltiden kyrkliga byggnadskonst i Finland. XVI–XXIX. Teoksessa Hirn, Y. – Lindberg, Carolus – Tikkanen, J.J. – Anderson, Amos – Öflund, Oskar (red.) *Medeltida kyrkokonst i Finland*. Helsinki: Amos Anderson.
Linscott, Kristina 2006: Medeltida tak. *Bevarade takkonstruktioner i svenska medeltidskyrkor. Del 1: Rapport om kunskapsläget 2006*. Göteborg: Göteborgs Universitet.
Linscott, Kristiina. 2017: *Interpretations of old wood. Figuring mid-twelfth century church architecture in west Sweden*. Göteborg: University of Gothenburg.
Locock, Martin 1994 (1997): Meaningful Architecture. In Locock, Martin (ed.) *Meaningful Architecture: social interpretations of buildings*. Avebury: Aldershot & Brookfield. 1–13.
Madsen, Per Kristian 2007: Middelalderlige kirketagvärker i Sydvest- og Sönderjylland. Aarböger for nordisk oldkyndighed og Historie 2003. København: Kongelige Nordiske Oldskriftselskab.
Meinander, Karl Konrad 1908: Konsten. Medeltiden. Teoksessa Nordman, Petrus & Schybergson, Magnus (toim.) *Finlands Kulturhistoria. Medeltiden*. Helsingfors: Söderström & co. ab.
Meinander K. K. 1931: Finlands medeltidskonst. Teoksessa Brondum-Nielsen, Johs. – Friesen, Otto V. – Olsen, Magnus (toim.) *Kunst*. Nordisk kultur XXVII. Stockholm. 301–323.
Meinander K. K. 1933: Finland. Teoksessa Brondum-Nielsen, Johs. – Friesen, Otto V. – Olsen, Magnus (toim.) *Kirkebygninger og deres udstyr*. Nordisk kultur XXIII. Stockholm. 271–287.
Melin, Karl-Magnus 2020: Konstruktiv geometri, avmärkning och märkning i Göteborgs stift. I Gullbrandsson, Robin (toim.) *Ovan valven. Medeltida kyrkvindar i Göteborgs stift*. Göteborg: Göteborgs stift. 35–47.
Müller, Sophus 1887: Om en aaben Tagstol i vore romanske Smaakirker. Aarboger for nordisk oldkyndighed 1953. København: Kongelige nordiske oldskrift-selskab. 89–97.
Møller, Elna 1953: Romanske tagkonstruktioner. Aarboger for nordisk oldkyndighed 1953. København: Kongelige nordiske oldskriftselskab. 138–150.
Nervander, Emil 1887: Den kyrkliga konsten i Finland under medeltiden 1. – *Folkupplysnings-sällskapets skrifter* 58.
Nervander, Emil 1888: Den kyrkliga konsten i Finland under medeltiden 2. – *Folkupplysnings-sällskapets skrifter* 63.
Noah, Robert 1986: Der Backstein. Herstellung und Verarbeitung in Ostfriesland im Mittelalter. – *Berichte zur Denkmalpflege in Niedersachsen* 86/2 s. 38–42.
Noah, Robert & Noah, Gudrun 1992: Die mittelalterlichen Ziegelmarken in Ostfriesland. – *Jahrbuch der Geselleschaft für bildende Kunst und vaterländische Altertümer zu Emden* 1992 s. 69–79.
Pettersson, Lars 1987: *Templum Saloense. Pohjalaisen tukipilarikirkon arvoitus*. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 90. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.
Preucel, Robert W. & Meskell, Lynn 2004: Knowledges. Teoksessa Mescell, Lynn & Preucel,

https://doi.org/10.21435/ht.289

Robert W. (toim.) *A companion to social archaeology*. Malden: Blackwell Publishing Ltd. 3–22.

Ratilainen, Tanja 1997: Hämeenlinnan tiilissä esiintyvät jäljet ja piirrokset – ja pohdintaa niiden synnystä ja tarkoituksesta. Proseminaarityö. Turun yliopisto, arkeologia.

Ratilainen, Tanja 2011: Kilroy was here: A glimpse of the graffiti of Holy Cross Church in Hattula. Teoksessa Harjula, Janne – Helamaa, Maija – Haarala, Janne (toim.) *Times, Things & Places. 36 Essays for Jussi-Pekka Taavitsainen*. J.-P. Taavitsainen Festschrift Committee. 380–391.

Reveyron, Nicolas 2003: "Marques lapidaires": The state of the question. – *Gesta* 2003 s. 161–170.

Ringbom, Åsa 1991: De åländska kyrkorna berättar. Teoksessa Krötzl, Christian (toim.) *Medievalia Fennica*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura. 49–81.

Ringbom, Åsa 1994: Dateringen av Ålands kyrkor. – *Historisk Tidskrift för Finland* 79 s. 459–493.

Ringbom, Åsa 2010: *Ålands kyrkor berättar. Nytt på medeltida konst, arkitektur och historia*. Mariehamn: Ålands museum.

Ringbom, Åsa – Hakkarainen, Greta – Bartholin Thomas – Jungner Högne 1996: Åland Churches and Their Scientific Dating. *Proceedings of the Sixth Nordic Conference on the Application on Scientific Methods in Archaeology (SMIA)*. Ejsberg: Ejsberg Museum. 291–301.

Rinne, Juhani 1907: Keskiaikaiset kirkkomme. Teoksessa Palmén, E. G. – Hjelt, Edv. – Gummerus, J. – Melander, G. – Palmén, J. A. – Krohn, Kaarle – Jantti, J. (toim.) *Oma maa I*. Porvoo: WSOY. 315–329.

Rinne, Juhani 1941: Tuomiokirkon rakennushistoria. Teoksessa *Turun tuomiokirkko keskiaikana I*. Turku: Turun tuomiokirkon isännistö.

Rümelin, Hansjörg 2003: Ziegelstempel. Zur Bedeutung eines spätmittelalterlichen Details der Baustoffproduktion in der Altmark. Teoksessa Badstübner, Ernst & Schumann Dirk (toim.) *Backsteintechnologien in Mittelalter und Neuzeit*. Berlin: Lukas Verlag. 129–177.

Salminen, Tapio 2014: *Vantaan ja Helsingin pitäjän keskiaika*. Vantaa: Vantaan kaupunginmuseo.

Salo, Unto 2006: *Risti ja rauta. Kristilliset kuvat, symbolit ja ornamentit Suomen rautakauden löydöissä. Kristinuskon kulttuurihistoriaa ennen kirjoitetun sanan aikaa*. Harjavalta: Emil Cedercreutzin säätiö.

Savolainen, Panu – Laine, Laura – Wirkkala, Elina – Saarinen, Lauri – Huttunen, Marko 2018: Historiallisen arkeologian näkökulma keskiajan ja uuden ajan alun kivikirkkoon. tapaustutkimus Keminmaan vanhan kirkon rakennusvaiheista ja rakenteiden merkinnöistä. – *SKAS* 2/2018. s. 40–64.

Savolainen, Panu – Laine, Laura – Aalto, Ilari 2020a: Keskiaikaisten kattoristikoiden salat avautuvat. – *SKAS* 1/2020 s. 54–63.

Savolainen, Panu – Aakala, Tuomas – Huttunen, Marko – Laine, Laura – Puranen, Mia – Saarinen, Pauliina 2020b: Itä-Uudenmaan keskiaikaisten kivikirkkojen kronologia ja rakennusvaiheet. Erityistarkastelussa Pernajan kirkko. – *SKAS* 2/2020 s. 21–36.

Shanks, Michael 1992: *Experiencing the past. On the character of archaeology.* London: Routledge.

Shanks, Michael & Hodder, Ian 1998: Processual, postprocessual and interpretive archaeologies. Teoksessa Whitley, David, S. (toim.) *Reader in Archaeological Theory. Post-Processual and Cognitive Approaches.* London: Routledge. 69–95.

Shanks, Michael & Tilley, Christopher 1987: *Re-Constructing Archaeology. Theory and Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Skånberg, Tuve 2003: *Glömda gudstecken. Från fornkyrklig dopliturgi till allmogens bomärken.* Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 45. Lund: Lunds Universitets Kyrkohistoriska Arkiv.

Taawo, Kjell 2004: *Medeltida taklag i Söderman- land. Strängnäs stift, Södermanlands län. Inventering och dokumentation.* Nyköping: Sörmlands museum.

Venhe, Leena 1994: Irtaimet tiililöydöt. Teoksessa Suna, Antti (toim.) *Kuusiston linna. Tutkimuksia 1985–1993*. Helsinki: Museovirasto. 32–39.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Jonas Erik Korler ja Hauhon kirkon lehterimaalaukset

Tiina Miettinen

https://orcid.org/0000-0002-6626-950X

Leena Elina Valkeapää

https://orcid.org/0000-0001-9128-283X

Jonas Korler maalasi Hauhon kirkon lehterien rinta-aitoihin 36 paneelimaalausta vuonna 1772. Kirkon asiakirjoissa hänestä käytettiin nimitystä sotilas eikä hänestä ole tiedetty mitään muuta. Korleria on pidetty itseoppineena paikallisena maalarina. Lehterimaalaukset poistettiin kirkosta vuonna 1882, ja niitä pidettiin taiteellisesti arvottomina. Kirkkoherra Wilhelm Palmroth totesi vuonna 1929 maalausten olevan ”kömpelösti tehtyjä ja vailla mitään arvoa”.[1]

Korlerin kuvat olivat kirkossa esillä 1700-luvun lopulta 1800-luvulle. Jotakin niihin suhtautumisesta kertoo se, että lehterin ovessa ollut maalaus, jossa paholainen kiusaa Jeesusta on kokenut kovia lehtereillä istuneen nuorison toimesta. Paholaisen kasvoja on vahingoitettu monin eri tavoin niin paljon, ettei yksityiskohdista saa enää selvää.[2] Kirkossa tutkimuksia vuonna 1870 tehnyt Aksel Heikel arveli vuonna 1878 Hauhon kirkon lehterikuvien joutuvan pian kadotuksen partaalle, koska seurakunnassa suunniteltiin kirkonkorjausta.[3] Kirkkokansalle tutuiksi käyneitä maalauksia ei kuitenkaan haluttu hävittää. Korlerin kuvat sijoitettiin kellotapulin museohuoneeseen, josta ne siirrettiin vuonna 1950 perustettuun kotiseutumuseoon.

Artikkelissa selvitämme, kuka oikeastaan oli oppimattomaksi ja halpa-arvoiseksi sotilaaksi kutsuttu Jonas Korler,[4] ja millainen oli hänen elämäntarinansa. Selvitämme lisäksi mitä hän Hauholla maalasi ja pohdimme, miten tavallinen sotilas ylipäätään oli päätynyt maalaamaan Hauhon kirkkoon.

Maalarin ammatti 1700-luvulla

Kuten kaikkien käsityöammattien, myös maalarin ammatin harjoittaminen oli 1700-luvun Ruotsi-Suomessa tarkasti säädeltyä. Käsityöammatteja hallinnoivat kaupungeissa toimivat ammattikunnat, jotka ennen kaikkea valvoivat omien alojensa käsityön tasoa. Ammattikunnat hillitsivät kilpailua rajoittamalla samalla alueella toimivien mestareiden määrää, näin taattiin käsityöläisten toimeentulo. Ammattikunnat auttoivat jäseniään ja esimerkiksi tukivat maalarien leskiä.[5]

Ammattikunnat vastasivat myös koulutuksesta, joka rakentui oppipoikien, kisällien ja mestareiden kolmiportaiselle järjestelmälle. Nuori poika pyrki mestarin oppipojaksi noin 14-vuotiaana. Mestari vastasi hänen ohjauksestaan ja ylläpidostaan useamman vuoden ajan. Edistyttyään taidoissaan tarpeeksi oppipoika teki kisällinäytteen, jonka ammattikunta joko hyväksyi tai hylkäsi. Kisällinäyte oli yleensä figuuripiirustus, grafiikanlehden mukaan tehty henkilökuvan tai vaativan koristeaiheen kopio. Jos näyte hyväksyttiin tuli oppipojasta kisälli. Kisällin tuli edelleen työskennellä mestarin alaisuudessa, mutta nyt hän sai työstään palkan. Kisälli saattoi myös vaihtaa mestaria, ja itse asiassa kisällivaelluksen eli paikasta toiseen siirtymisen ja eri mestareiden luona toimimisen katsottiin kuuluvan asiaan. Tarpeeksi kouluttauduttuaan kisälli saattoi sopivan tilaisuuden tullen pyrkiä jonkin kaupungin mestariksi, mikä onnistui, jos paikkakunnalla oli tilaa uudelle mestarille ja vaativa, usein historiamaalausta vastaava mestarinäyte hyväksyttiin. Mestariksi voitiin hyväksyä myös ilman näytettä, jos hakija tiedettiin taitavaksi ja hyvämaineiseksi.[6]

Käsityöläismaalarit eli ammattikuntamaalarit olivat yleismaalareita, joiden tuli hallita sekä pintamaalaus, koristemaalaus että figuurimaalaus.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Heidän onnistumistaan arvioitiin erilaisten materiaalien ja maalaustehtävien hallinnan, käsityön korkeatasoisuuden ja tilaajan toivoman mallin taidokkaan toistamisen perusteella.[7] Näin toimiva järjestelmä oli taipuvainen mieluummin säilyttämään totuttua kuvaustapaa kuin uudistamaan sitä. Niin sanotun vapaan taiteen yksilöllinen luovuus tai rajojen rikkominen ei ollut sitä, mitä tilaajat ammattikuntamaalarilta odottivat.

Ammattikuntamaalarit tekivät suurimman osan kaikista 1700-luvun julkisista ja yksityisistä maalaustöistä, olivatpa ne sitten kaappien maalauskoristelua, kirkkojen alttaritaulujen ja penkkien maalausta tai porvariskodin salin seinämaalauksia.[8] Ammattikuntien valvonnasta vapaita, paikasta toiseen kiertäviä ja figuurimaalaukseen erikoistuneita konterfeijareita oli Suomessa 1700-luvulla vähän. He hankkivat elantonsa lähinnä muotokuvamaalauksella.

Miten Hauholle saapunut sotilas Jonas Korler istuu tähän kuvaan? Ammattikuntien toimintaa säätelevä säädös antoi sotilaille oikeuden harjoittaa sotilaan toimensa lisäksi osaamaansa käsityöammattia parantaakseen toimeentuloaan. Rykmentit tarvitsivat ylläpitoonsa jatkuvasti erilaisten käsityöläisten taitoja. Jo pelkästään varusteiden huolto vaati lukuisten suutarien, räätälien, puuseppien ja köydenpunojien työpanosta.[9] Armeija myös tarvitsi piirustus- ja maalaustaitoisia henkilöitä lippujen, karttojen ja strategisten maisemakuvausten valmistamiseen.

Korleria vastaavia tapauksia löytyy Suomen taidehistoriasta muitakin. Thomas Kiempe[10] (1757–1812) palveli Länsipohjan rykmentissä, Emanuel Granberg[11] (1754–1787?) oli ollut Kemin komppanian vapaaehtoinen tarjokas ja sotilasuran, teatterin ja maalariammatin välillä risteillyt Carl Petter Elfström[12] (1774–?) eteni linnoituskersantiksi. Tällaisissa tapauksissa kävi ehkä niin, että koska sopivaa mestarin paikkaa ei ollut avautunut, alkoi armeijan tarjoama niukkakin elanto houkutella epävarmaa kisällinelämää viettäviä nuoria miehiä. Samalla oli mahdollisuus harjoittaa kahta ammattia. Tosin leveäksi leipä ei muuttunut sittenkään.[13]

Mestari–oppipoika-järjestelmä myös tuotti ”ylimääräisiä” oppipoikia ja kisällejä, jotka eivät päässeet koskaan etenemään ammatissaan. Heillä saattoi usean vuoden työskentelyn jäljiltä olla peruskoulutus ja materiaalien käytön ammattitaito, mutta he eivät syystä tai toisesta saaneet

https://doi.org/10.21435/ht.289

aikaan ammattikunnan hyväksymää ja hierarkian seuraavalle portaalle päästävää työnäytettä. Oppipojan tie kisälliksi saattoi katketa aivan yksinkertaisesti varattomuuteenkin, sillä esimerkiksi kisällin asemaan kuuluva vaateparsi maksoi.[14]

Korler ehkä oli juuri tällainen maalarin oppipoikakoulutuksen saanut henkilö. Hänellä oli Hauhon kirkon lehterin rinta-aidan ja sen peilien maalausten valmistamiseen tarvittava materiaalien tuntemus. Hän osasi pohjustaa maalattavat pinnat, valmistaa väriaineet, maalit ja työvälineet sekä maalata lehterin pinnat aivan uskottavalla tavalla. Maalaukset ovat kestäneet aikaa ja useita paikanvaihdoksia pahemmin hilseilemättä tai haalistumatta.[15] Ainoa mistä Korlerilla kiikasti, oli figuurimaalaus. Korler esitti Raamatun henkilöt, tapahtumat ja niiden taustat niin riisutusti ja kömpelyyteen asti yksinkertaistaen, että vastaavalla suorituksella ei figuuripiirustustaitoa mittaavaa kisällinäytettä voinut saada läpi.

Papinpojan tie Södermanlandista Hauholle

Jonas Korlerin elämänkulussa on valitettavasti aukko juuri niinä vuosina, jotka voisivat avata hänen mahdollisia maalariopintojaan. Muuten hänen elämäntarinansa on yllättävän hyvin jäljitettävissä asiakirjoista. Niiden avulla selviää, ettei Jonas Korler ollut hauholainen sotamies vaan Ruotsin Södermanlandissa syntynyt pappisperheen poika. Hauholle hän päätyi mutkallisia teitä ja lähinnä sattumalta.

Jonas Korlerin isä Gabriel Korler toimi Södermanlandissa Österåkerin seurakunnassa apulaispappina 1740-luvulla. Hän oli lukkarin poika, joka opintojensa jälkeen oli kiertänyt seurakuntia viransijaisena. Gabrielin vaimo Greta Stina Harmolin oli Södermanlandin Vallbyn kirkkoherra Jonas Harmolinin ja Hedvig Elisabet Gyllenloodin tytär. Siten Jonas Korlerin äidinäiti oli aatelissukuinen ja muukin perhe pappissäätyä.

Avioparin esikoispoika, tuleva Hauhon kirkkomaalari, Jonas Erik syntyi vuonna 1742 Österåkerin lukkarinpuustellissa.[16] Lapsen kummit edustivat lähiseudun vaikutusvaltaista aatelia ja säätyläistöä. Ensimmäisenä mieskummina oli läheisen Julitan kartanon vapaaherra Axel Gottlieb Palbitzki. Toisina kummeina olivat Julitan pitäjän pastori Shering,

https://doi.org/10.21435/ht.289

opiskelija P[ehr Henrik] Frick, neiti Lotta Oxenstierna sekä neiti Lisa Paren ja äidin sisar Anna Johanna Harmolin.[17]

Jonas Erik menetti äitinsä vain parin vuoden ikäisenä. Leski Gabriel Korler avioitui nopeasti uudelleen vuoden 1744 vaiheilla läheisen Lännäsin krouvin omistaneen Carl Bougmanin tyttären Anna Gretan kanssa.[18] Gabriel Korler sai hoitaa apulaispapin tointa Österåkerissa vuoteen 1747 asti. Sen jälkeen perhe muutti ensin Anna Gretan isän luokse Lännasin krouviin. Sieltä perhe jatkoi matkaansa vuonna 1753 Tukholman Riddarholmenille, jossa avioparille on merkitty syntyneeksi tytär Regina.[19]

Gabriel Korlerin tittelinä oli Tukholmassa epämääräisesti ”prästman” eli pappismies. Hänellä ei ollut tuossa vaiheessa virkaa eikä ilmeisesti edes viransijaisuutta. Syynä saattoi olla jokin sairaus, sillä samana vuonna Gabriel Korler kuoli. Leski Anna Greta ja pienet lapset jäivät Tukholmassa vaikeaan taloudelliseen asemaan, mikä käy ilmi lesken kuninkaalle laatimasta anomuskirjelmästä. Anna Greta anoi elatusta sillä perusteella, että oli jäänyt ”kolmen pienen isättömän lapsen huoltajaksi”.[20] Lasten nimiä ei anomuksessa kerrota, eikä ajalta ole säilynyt kirkollista väestökirjanpitoa. Täysin varmaa ei ole, oliko 11-vuotias Jonas Erik tuolloin äitipuolensa hoivissa vai jossain muualla. Hän katoaa lähteistä kymmeneksi vuodeksi.[21]

Se kuitenkin tiedetään, että Jonas Erik Korlerilla oli 1760-luvun alussa sotilasrullien perusteella läkkisepän taidot. Vuosien 1753–1762 välillä Jonas Erik Korler on voinut opiskella myös maalausta, mutta missä ja koska – se on arvoitus. Suhteellisen hyvästä papillisesta sukutaustastaan huolimatta orvoksi jäänyt Jonas Erik Korler oli varaton, mikä merkitsi alenevaa säätykiertoa. Hän oli hankkinut tavallisen käsityöläisammatin eikä edennyt koulutielle.

Jonas Erik Korler oli 20-vuotias pestautuessaan vuonna 1762 Prinssi Fredrik Adolfin rykmenttiin, jonka nimeksi vakiintui vuonna 1772 Leskikuningattaren henkirykmentti (*Änkedrottningens livregemente*).[22] Rykmentissä palvellut upseeristo oli tukenut Kustaa III:n vallankaappausta vuonna 1772, jonka mukaan rykmentti nimettiin uudelleen kuninkaan äidin Lovisa Ulrikan kunniaksi. Rykmentin olinpaikaksi oli määrätty jo vuonna 1751 Helsingin edustalla oleva Viaporin linnoitus. Pommerin sodan aikana vuosina 1757–1762 rykmentti kuitenkin oleskeli Tukhol-

https://doi.org/10.21435/ht.289

massa, josta se palautettiin Suomeen syyskuussa 1762. Jonas Erik Korler kirjattiin rykmenttiin 8. marraskuuta 1762, joten hän lienee tutustunut siihen Tukholmassa.

Leskikuningattaren rykmentin rykmentinpastoriksi nimitettiin vuonna 1764 Johannes Nohrmarck. Hän tutustui Viaporissa sotilas Jonas Erik Korleriin eikä unohtanut tätä senkään jälkeen, kun sai nimityksen Hauhon kirkkoherraksi 31. toukokuuta 1769.[23] Nohrmarck oli kotoisin Helsingistä, mutta hänen vaimonsa Maria Norrman kuului Tukholman vauraisiin käsityöläispiireihin. Hänen sisarenpojastaan tuolintekijä Johan Melchior Lundbergista tuli yksi oman aikakautensa merkittävimmistä huonekalupuusepistä. Tämän veli Petter tunnettiin 1780-luvulla maalarin kisällinä.[24] Jonas Korler on saattanut jo Tukholman käsityöläispiireissä tutustua rykmentinpastori Johannes Nohrmarckiin ja tämän vaimoon. Olihan hän papin poika, mikä on saattanut vaikuttaa Nohrmarckiin siten, että tämä suhtautui orpoon nuoreen mieheen suojelevasti. Omia lapsia pariskunnalla ei ollut.

Päästyään Hauholle Johannes Nohrmarck alkoi uudistaa niin seurakuntansa uskonnollista elämää kuin rapistumaan päässyttä kirkkotilaakin. Nohrmarck laittoi vuonna 1770 alulle huonokuntoisten lehterien kunnostamisen. Niiden pelättiin romahtavan kirkkokansan niskaan. Työ tehtiin vuoden 1771 aikana rakennusmestari Wikströmin johdolla. Puuseppänä toimi Jacob Wram, jolle suoritettiin palkanmaksu 23. marraskuuta 1772.[25] Tässä yhteydessä astui kuvaan mukaan kirkkoherralle tuttu sotilas Viaporista Jonas Erik Korler.

Jonas Erik Korler maalasi kuvat lehterikaiteisiin vuoden 1772 tienoilla. Lehterimaalauksiin tarvittavat värit ja öljy ostettiin Turusta kauppias Josef Bremeriltä. Pellavaöljy (*linolja*) ei riittänyt, joten sitä piti ostaa kolme tuoppia lisää pormestari Waseniukselta Hämeenlinnasta. Summa lisättiin vuoden 1773 kirkontileihin. Suutari Thomas Nysted nouti öljyn ja värit Turusta omalla hevosellaan sekä toimi Korlerin apulaisena maalaustyössä.[26] Myöhemmin vuonna 1780 Nystedt suoritti ikkunamaalaukset Hauhon kirkkoon. Sitä varten tilattiin viittä eri väripigmenttiä. Korler oli siis pitänyt Nystedtiä oppipoikanaan.

Korlerille maksettiin lehterimaalauksista palkkiona lokakuun 23. päivänä 180 taalaria. Työn ohessa järjestyi myös yksityiselämä: saman

https://doi.org/10.21435/ht.289

vuoden joulukuussa Jonas Korler avioitui Hauholla Catharina Nylanderin kanssa, joka mainitaan piikana Hakkalassa.[27] Lehterien maalaus nähtävästi vahvisti Jonas Korlerin suuntautumista maalarin ammattiin sotilasuran jälkeen. Hän sai eron armeijasta 13. marraskuuta 1775.[28] Seuraavana vuonna hänen ammatikseen Hauhon syntyneiden luetteloon merkittiin maalari (*målare*). Korlerin lasten kummeina oli Hauhon kirkonkylän käsityöläisiä ja palkollisia, mikä osaltaan viittaa siihen, että hän mielsi itsensä käsityöläisiin kuuluvaksi.[29]

Mitä muuta Jonas Korler sitten maalasi? Se tiedetään, että lehterikuvien lisäksi hän koristemaalasi kolme alttarilla olevaa rautaista kynttilänjalkaa omilla väreillään vuonna 1777.[30] Vastaavia koristemaalaustöitä hän on voinut tehdä muitakin, mutta niistä ei ole jäänyt tietoja. Samana vuonna Jonas Korler muutti perheineen Hauhon kappeliseurakuntaan Luopioisten Rautajärvelle, jonka kirjoissa hänen asumustaan kutsuttiin nimellä ”målare torp”.[31] Sekin osaltaan vahvistaa, että Jonas Korler identifioitui ammattiaan harjoittavaksi taiteilijaksi eikä pyrkinyt virallistamaan esimerkiksi läkkisepän ammattiaan. Ilmeisesti töitä ja tilauksia maalarille riitti. Kirkkoherra Johannes Nohrmarck kuoli äkillisesti vuonna 1778, joten hänen apuunsa Korler ei pystynyt enää turvautumaan.

Asuinpaikkana Luopioisten Rautajärvi tuntuu syrjäiseltä verrattuna Hauhon kirkonkylään. Muuttoon oli hyvä syy. Paula Mäkelä on löytänyt Luopioisten vuoden 1782 kirkontileistä seuraavan merkinnän: ”Til Kollers Äncka förr Altar Taulan 12 dr”.[32] Se siis tarkoittaa, että ”Kollerin” leskelle on maksettu 12 taalaria alttaritaulusta.[33] Nimen horjuvasta kirjoituasusta huolimatta on selvää, että kyseessä on ollut samana vuonna kuollut Jonas Erik Korler.[34] Hän on maalannut alttaritaulun Luopioisten kirkkoon, mikä jäi hänen viimeiseksi työkseen. Kyseinen alttaritaulu kuitenkin tuhoutui vanhan kirkon palossa vuonna 1806. Mitä Korlerin maalaama alttaritaulu esitti – sitä voimme enää vain arvailla.

Rautajärven kartanon omisti likvidaatiokomissaari Henrik Kellroos, joka mainitaan myös Korlerin vuonna 1779 syntyneen lapsen kummina.[35] Hän toimi lisäksi Luopioisten kirkonisäntänä, jonka voisi olettaa vaikuttaneen siihen, että Korler sai alttaritaulutilauksen. Kirkkoa kunnostettiin muutenkin samaan aikaan. Alttaritaulun hinnaksi on kirkontileissä mainittu 12 taalaria. Korlerin Hauhon kirkkoon maalaamista

https://doi.org/10.21435/ht.289

36 lehterikuvista maksettiin yhteensä 180 taalaria, mikä tekee yhden hinnaksi noin viisi taalaria. Niihin verrattuna alttaritaulu on siis ollut huomattavasti kalliimpi.

Vuoden 1782 alussa Jonas Korler pyysi perheelleen muuttokirjan Tampereelle. Iältään Korler oli tuolloin vasta 40-vuotias. Luopioisten kappalainen Henrik Savenius kirjoitti muuttokirjaan miehen sairastuneen äkillisesti 2. helmikuuta 1782, ja että hän kuoli seitsemän viikkoa sairastettuaan 27. maaliskuuta 1782.[36] Korler ehti kuitenkin muuttaa Tampereelle, sillä hänen hautausmerkintänsä löytyy Messukylän seurakunnan haudattujen luettelosta. Sen mukaan ”tamperelainen maalari” Jonas Erik Korler kuoli keuhkokuumeeseen ja haudattiin 10. huhtikuuta 1782 Messukylän kirkkomaalle.[37] Tampereen valikoituminen muuttokohteeksi oli sikälikin luontevaa, että Korlerin vaimon Catharinan sisar, Elisabet Nylander ja tämän puoliso, Porin jalkaväkirykmentin sotilas Erik Lohjelm asuivat Messukylässä, jonne he olivat muuttaneet Hauholta vuonna 1774.[38]

Mieleen nousee kysymys, mitä maalari Jonas Korler olisi tehnyt vastaperustetussa Tampereen kaupungissa? Kutsuiko hänet joku sinne maalaustarkoituksessa? Ainakin asiakaskuntaa hänelle olisi ollut enemmän kaupungissa. Varhain kuolleen Jonas Erik Korlerin ainoaksi säilyneeksi taiteelliseksi tuotannoksi jäivät kuitenkin Hauhon lehterimaalaukset, jotka poistettiin kirkkosalista vuonna 1882 mutta talletettiin onneksi kirkon kellotapuliin.

Lehterimaalausten tulkintaa

Hauhon kirkon lehterimaalauksissa huomio kiinnittyy ensimmäisenä Korlerin figuurimaalauksen kiistämättömään kömpelyyteen. Jokainen maalattu paneeli sisältää kirkkomaalausten tapaan vähintään yhden henkilökuvan, jolloin nimenomaan figuurimaalauksen yksinkertaisuus väistämättä korostuu. Juuri se saa koko maalaussarjan vaikuttamaan täysin harjaantumattomalta.

Lehterimaalaukset ensimmäisenä inventoinut Emil Nervander käytti vuonna 1892 maalauksista nimitystä *bondmåleri*, talonpoikaismaalaus.[39]

https://doi.org/10.21435/ht.289



Jonas Korlerin paneelimaalaus liittyy Matteuksen evankeliumin 15. lukuun: kaanaa-lainen vaimo anoo apua Jeesukselta. Kuva: Ella Viitaniemi.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Käsite on ongelmallinen. Talonpoikaismaalauksella on viitattu Suomessa varsinkin aikaisemmin nimenomaan ammattikuntamaalareiden maaseudulla tekemiin huonekalu- ja interiöörimaalauksiin, joiden tekijät nähtiin anonyymeinä kansanmestareina. Nimitys talonpoikaismaalari onkin enemmän paikallaan tilaajakunnan säätyä ajatellen, ei tekijöiden. Vasta noin 1800-luvun puolivälistä lähtien maaseudulla tehtävä maalauskoristelu siirtyi ammattikuntamaalareilta kiertäville pää- tai sivutoimisesti työtä tekeville maalareille. Lopullisesti ammattikuntajärjestelmä purkautui vuosina 1859, 1868 ja 1879 annetuilla asetuksilla elinkeinovapaudesta.[40]

Nervander todennäköisesti tarkoitti talonpoikaismaalauksesta puhuessaan juuri talonpoikaistosta nousevia, ei ammattikuntakoulutusta saaneita maalareita. Hän käytti termiä *bondmåleri* toistuvasti eri yhteyksissä ajatellen ehkä jotakin eteläruotsalaisen *bonadsmålerin* tai Taalainmaalla 1700-luvun jälkipuoliskolta lähtien kukoistaneen *dalmålerin* kaltaista kansan kuvakulttuuria.[41] Taustalla oli halu löytää Suomesta vastaavaa talonpoikaisen kansan luomiskyvystä todistavaa taidetta. Koska Korler ei ollut talonpoikaistosta noussut kuvantekijä, oli talonpoikaismaalari hänen kohdallaan harhaanjohtava nimitys.

Maalaustavan kulmikkaan yksinkertaisuuden vuoksi Korler on nyttemmin haluttu nähdä myös eräänlaisena varhaisena ITE-taiteilijana.[42] ITE-taiteella tarkoitetaan nykykansantaidetta, jonka tekijät eivät ole saaneet taidealan koulutusta. Sen piirissä korostetaan rohkeutta, kekseliäisyyttä ja säännöistä vapaata itseilmaisua. Teokset sitoutuvat yleensä tekijän arkiseen elinympäristöön.[43] Korlerin maalaukset poikkeavat ITE-taiteen määritelmistä kahdessa suhteessa. Ensinnäkin hänellä on täytynyt olla jonkinasteinen maalarin koulutus, muuten lehterien maalaaminen ei olisi onnistunut. Toiseksi Korlerin, kuten muidenkaan kirkoissa työskennelleiden ammattikuntamaalareiden, työ ei perustunut täysin vapaaseen mielikuvitukseen ja keksintään, vaan teologian asiantuntijoiden ohjaukseen.

Hauhon seurakunnan Korlerille uskoma tehtävä oli suuri. Kirkkosalin länsipäädyn etelä- ja itäseinille rakennettujen kahden pitkän lehterin rinta-aitoihin sijoitettiin 36 kappaletta noin 85 x 60 cm:n kokoisia maalauksia. Korler maalasi myös rinta-aitojen rakenteet yksinvärisenä pin-

https://doi.org/10.21435/ht.289

tamaalauksena ja marmoroinnilla. Maalausten pohjalevyt ovat havupuuta. Korler pohjusti levyt ohuesti ja maalasi kuva-aiheet öljyväreillä. Hän käytti hyvin ohuita läpikuultavia maalikerroksia ja niukasti pigmenttejä, vain puiden vihreät lehdet on maalattu paksummalla värillä.[44] Käsittelykerrosten ohuus ja väriaineiden tarkka käyttö saa pohtimaan, oliko Hauhon seurakunta kenties ollut tarvikkeita ostaessaan turhan säästäväinen.

Kuvat sijoitettiin lehterien pitkille toisiaan vastapäätä sijaitseville sivuille ja todennäköisesti myös kuoriin päin näkyville lyhyille sivuille. Niiden ryhmittelystä eli järjestyksestä toisiinsa nähden ei ole lähteisiin perustuvaa tietoa. Lehterit purettiin kirkon korjauksen yhteydessä 1882 ja paloiteltiin yhden tai useamman kuvan palasiin. Osat siirrettiin kirkon kellotapulin toiseen kerrokseen perustettuun museohuoneeseen.[45] Samassa yhteydessä kuvien järjestys hajosi, eikä sitä tunneta lähteiden perusteella. Nervander kyllä luetteli maalaukset vuonna 1892 Suomen Muinaismuistoyhdistyksen taidehistoriallisella tutkimusretkellä tehdyn esineistön inventoinnissa, mutta alkuperäistä järjestystä hän ei enää nähnyt.[46] Me emme siis tiedä, mitkä kuvat olivat toisiaan vastapäätä, mitkä kohti kuoria.

Maalauskokonaisuuden sisällön kannalta yksittäisten kuvien järjestyksellä oli kuitenkin paljon merkitystä. Kirkkotilan kuvien voi ajatella käyneen eräänlaista keskustelua, jossa jokaisella kuvalla oli oma ääni ja sanoma. Kuva-aiheita ei valittu sattumanvaraisesti, eikä valinta varsinkaan ollut yksin maalarin vastuulla. Kirkon kuvaohjelmaa ja aiheiden valintaa pohdittiin kokonaisuutena, ja sen tekivät lähinnä teologit eli kirkkoherrat ja kappalaiset.[47] Valintaan vaikutti myös se, mitä muita kuva-aiheita sillä kertaa kirkkoon maalattiin ja mitä siellä oli jo ennestään.

Korlerin Hauholle maalaamista 36:sta aiheesta 20 on Vanhasta testamentista ja 16 Uudesta testamentista. Suurimman kokonaisuuden Vanhan testamentin aiheista muodostavat 16 profeettaa, lisäksi tulevat Aatami ja Eeva eli Syntiinlankeemus, sekä kuningas Daavid, Mooses ja Aaron. Uuden testamentin aiheista ovat mukana kuusi Jeesuksen toimintaan liittyvää aihetta eli Jeesuksen syntymä, Kiusaus erämaassa, Ratsastus Jerusalemiin, Viimeinen ehtoollinen, Ylösnousemus ja Viimeinen tuomio. Näiden lisäksi maalaussarjaan kuuluu viisi Jeesuksen

https://doi.org/10.21435/ht.289

vertauksiin tai kertomuksiin liittyvää aihetta, neljä evankelistaa sekä ainoana uudempiin aikoihin liittyvänä aiheena Martin Lutherin rintakuva.

Kun maalattavana oli usean kuvan kokonaisuus, käytettiin yleensä hyväksi Raamatun typologiaa eli Vanhan ja Uuden testamentin vastaavuuksia. Tiettyjen Vanhan testamentin tapahtumien tai profetioiden katsottiin olevan ennekuvia eli vastaavan tai ennakoivan Uuden testamentin tapahtumia.[48] Profeetta Joonan kolme vuorokautta valaan vatsassa ja pelastuminen sieltä vastasi Jeesuksen laskeutumista Tuonelaan ja voittoa kuolemasta. Profeetta Jesaja profetioi Jeesuksen syntymän, Sefanja ja Daniel taas viimeisen tuomion. Kuvaohjelman sisältö saattoi myös olla yleisluontoinen, kuten esimerkiksi kehotus parannukseen tai Raamatun kirjallinen traditio. Hauhon tapauksessa kirjalliseen traditioon viittaavat profeettojen lisäksi evankelistojen ja Lutherin kuvat sekä monet Raamatun kertomusten aiheet.

Raamatun laajuus ja loppumaton tarinallisuus antoi paljon mahdollisuuksia kuva-aiheiden yhdistelemiseen. Tilannetta kuvaa esimerkiksi Johan Tilénin Keuruun kirkkoon vuonna 1781–1786 maalaama monia profeettoja sisältänyt 38 kuvan lehterimaalaussarja. Kokonaisuus on samantyyppinen kuin Hauholla, mutta kuvista lopulta vain puolet eli 18 kappaletta esittivät samaa aihetta.[49]

Korlerin yksinkertaisia maalauksia katsoessa täytyy myös pitää varansa. Figuurimaalaustaidon harjaantumattomuus ei tarkoittanut ajattelun kömpelyyttä. Korler saattoi kotitaustansa, mahdollisesti Tukholmassa vietettyjen kasvuvuosiensa ja ainakin perustason maalarikoulutuksensa perusteella olla hyvin perillä maalaamiensa kuva-aiheiden merkityksistä ja toisiinsa kytkeytyvistä sisällöistä. On aivan mahdollista, että Korler keskusteli aiheista ja niiden esittämisen vivahteista kirkkoherra Johan Nohrmarckin kanssa tämän pohtiessa lehterinkaiteiden kuvasarjan ohjelmaa. Myös seurakuntalaisilla saattoi olla sanansa sanottavana. Nohrmarckilla puolestaan oli hyvä, Turun akatemiasta ja Uppsalasta hankittu koulutus, ja hänen lapsuudenkodissaan oli ollut aikakauteen nähden laaja kirjasto.[50] Voikin hyvin ajatella, että Nohrmarck sommitteli Hauhon kuvakokonaisuuden nimenomaan Raamatun kirjallinen traditio -teeman ympärille.[51]

https://doi.org/10.21435/ht.289



Jonas Korlerin paneelimaalaus, joka kuvaa viimeistä tuomiota. Kuva: Ella Viitaniemi.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Ammattikuntamaalarit käyttivät kirkollisten aiheiden maalaamisessa hyväksi uskonnollisia painokuvia. Grafiikanlehtiä hyödynnettiin näin jo keskiajalla, ja sama käytäntö jatkui edelleen 1700-luvulla. Kristillisessä maailmassa laajalle levinneet kirjankuvitukset tarjosivat kansainväliselle kuvakulttuurille toimivan leviämiskanavan.[52] Painettuja kuvia ei nykyiseen kuvarunsauteen verrattuna ollut viljalti saatavilla mutta 1700-luvulla kuitenkin jo valittavaksi asti. Kyseeseen tulivat esimerkiksi vuonna 1642 valmistuneen suomenkielisen Uuden testamentin kuvitukset sekä monet saksalaisten ja alankomaalaisten kirjapainojen tuottamat kuvasarjat.[53]

Maalarilla, varsinkin jos hän oli jo vakiintunut mestari, oli käytössä oma painokuvakokoelma. Kuvia oli myös seurakunnan ja kirkkoherran omistamissa Raamatuissa ja rukouskirjoissa. Vähävaraisella Korlerilla ei todennäköisesti ollut kuvakokoelmaa, mutta Nohrmarckilla sellainen saattoi olla. Kirkkoherran tehtävä oli joka tapauksessa valita aiheet, ja ehkäpä hän myös etsi maalarin käyttöön niihin sopivat, saman aiheen erilaisista tulkinnoista itselleen mieleiset, painokuvat.

Vaikka maalari ei aiheita päättänytkään, oli hänen panoksensa lopputuloksen kannalta ratkaisevan tärkeä. Hän sovitti kuva-aiheen siihen paikkaan, johon se tuli maalata, suurensi kuvan mittakaavaa, piirsi figuurit ja kenties muutti sommitelmaa toiveiden ja maalattavan tilan mukaan. Ennen kaikkea maalari muutti pienen mustavalkoisen grafiikanlehden suurikokoiseksi värilliseksi maalaukseksi, jota seurakunta tuli jatkossa katselemaan kirkossaan vuosikymmenestä toiseen.

Hauhon kirkkomaalari

Hauhon lehterikuvat maalannut Jonas Korler kuului taustaltaan pappissäätyyn, mutta miehen henkilökohtainen asema oli varsin vaatimaton. Hän syntyi Ruotsissa pappisperheeseen, jäi lapsena orvoksi ja joutui hankkimaan itse elantonsa jo varhain. Tausta ja ruotsin kieli toivat hänelle kuitenkin sosiaalista pääomaa, jonka ansiosta hän perheineen lukeutui Hauholla säätyläisyyden alimmille askelmille. Hauhon kirkkoherra Johannes Nohrmarckilla oli todennäköisesti merkitystä sille, että

https://doi.org/10.21435/ht.289

Södermanlandista Viaporin kautta Hauholle päätynyt sotilas Jonas Korler omaksui maalarin ammatin.

Korler toimi aikana, jolloin maalaaminen kuului käsityöläisammatteihin ja suurin osa maalareista toimi ammattikuntajärjestelmän piirissä. Ammattikuntamaalarin tuli hallita kaikki tehtävät yksinkertaisesta pintamaalauksesta koristemaalaukseen ja figuurimaalaukseen saakka. Ammattikunnat rakentuivat kolmiportaiselle oppipoika–kisälli–mestarijärjestelmälle, jossa vain harva lopulta eteni mestariksi. Hauhon lehterikuvista päätellen Korler hallitsi maalarin perustaidot, eli hän osasi valmistaa tarvittavat välineet ja maalit, sekä pohjustaa maalattavat puupaneelit. Sen sijaan Korlerin horjuva figuurimaalaustaito viittaa siihen, ettei hänen koulutuksensa edennyt kisällivaiheeseen saakka. Kirjoittautuminen Leskikuningattaren henkirykmenttiin oli Korlerin kannalta mielekäs ratkaisu, sillä sotilaat saivat armeijassa harjoittaa myös osaamaansa käsityöammattia.

Kirkkotaiteen kuva-aiheet saattoivat varsinkin moniosaisissa uskonnollisissa maalaussarjoissa muodostaa monimutkaisen opillisen kokonaisuuden. Aiheiden valinta ei ollut maalarin vaan teologian ammattilaisten eli seurakunnan papiston tehtävä. Kuvien malleina käytettiin yleensä grafiikkaa, jota tuotettiin runsain mitoin erityisesti Saksassa ja Alankomaissa. Näin korkeatasoisella kansainvälisellä kuvakulttuurilla oli suora yhteys myös Hauhon yksinkertaisilta vaikuttaviin maalauksiin.

VIITTEET

1 Palmroth 1929, 44.

2 Leppälä 1989, 5–6.

3 Heikel 1878, 109–110.

4 Sukunimen kirjoitusasuja suomalaisissa asiakirjoissa ovat mm. Korler, Korller, Corler, Coler, Kårler, Kåhler, Koller. Ruotsissa sukunimi esiintyy vakiintuneempana muodossa Korler, joten käytämme sitä artikkelissa.

5 Ervamaa 1977, 12–13; Ojala-Fulwood 2021, 147–152; Pfäffli 2001, 120; Pirinen 1996, 112–114.

6 Edgren 1987, 144–147; Ervamaa 1977, 17–18; Hyvönen 1993, 72–78; Pfäffli 1993, 38; Rajaniemi 2001, 143–144. Kisällinäytteistä ks. erityisesti Kasto 2001.

7 Hyvönen 1993, 78; Pirinen 1996, 118–119; Hanka 2001, 132, 136; Pfäffli 2001, 122–123.

https://doi.org/10.21435/ht.289

8 Ks. esim. Kasto 2001 tai Pohjonen 1993.
9 Sotilaiden käsityöläisyydestä ks. Vuorimies 2015.
10 Ehrnrooth 1973, 14–16.
11 Rajaniemi 2001, 144.
12 Hanka 2001, 159; Kasto 2001, 125–127.
13 Sotilaiden huonosta palkkauksesta Viaporissa ks. Taskinen 2014.
14 Edgren 1987, 156–158.
15 Kuuden Korlerin maalaaman pannoon konservointiraportit 2007–2008, 2012, Helsingin Metropolia ammattikorkeakoulun konservointiosasto. Kiitämme maalaustaiteen konservoinnin lehtoria Ruuben Tannaria käyttöön saamistamme raporteista.
16 RA: Österåkers kyrkoarkiv, Södermanlands län, Födelse- och dopböcker, SE/ULA/11825/C/3 (1740–1821). Jonas Erik Korlerin syntymäaika Hauhon rippikirjoissa on 1732. Sotilasrullien tiedoissa Erik Jonas Korlerin syntymäpaikkana on Södermanland ja mainitun läänin Österåkerin pitäjässä syntyy täsmälleen samanniminen poika 1742. Hauhon ja Tuuloksen kirkollisissa asiakirjoissa hänen nimensä on toisinaan ”Jonas Erik” tai ”Jonas.”
17 Korler-suvusta on käyty keskustelua Sveriges Släktforskarförbundin ylläpitämällä internetin keskustelupalstalla Rötter Anbytarforum 2011–2020. https://forum.rotter.se/index.php?topic=71816.0 (Luettu 30.8.2021)
18 RA: Österåkers kyrkoarkiv, Södermanlands län, Födelse- och dopböcker, SE/ULA/11825/C/3 (1740–1821).
19 RA: Riddarholmens kyrkoarkiv. Födelse- och dopböcker 1753.
20 RA: Ämnessamlingar. Personhistoria, SE/RA/756/756.1/K/II Supplement/K II 2.
21 Jonaksen äitipuoli muutti 1760 Sköllerstan seurakuntaan ja avioitui uudelleen Sörbyn kestikievarinpitäjän Petter Nyblinin kanssa. Sköllerstan rippikirjaa vastaavat luettelot (*hushållförlängd*) puuttuvat kyseiseltä ajalta. Henkikirjat (*mantalslängder*) ei mainitse Jonas Erik Korleria. SRA Mantalslängder 1642–1820 Örebro län. SE/RA/55203/55203.19/118 (1760).
22 RA: Leskikuningattaren henkivartiorykmentti. Pääkatselmusluettelo 1770–1770 (WA1270-1271), 182: 32–35.
23 Palmroth 1929, 84. Olosuhteista Viaporissa ks. Taskinen 2014, 26–31.
24 KA: II KO a:60: 1598–1599. Hauhon ja Tuuloksen käräjät 2.12.1782. Maria Norrmanin testamentinkäsittelyssä olivat läsnä mainitut henkilöt Tukholmasta, joiden sukuyhteys Norrmaniin selvitetään. Ks. myös KA: II KO a:62: 1005v–1006. Hauhon ja Tuuloksen käräjät 22.4.1783.
25 KA: Hauhon seurakunnan arkisto. Kirkonkassan tilit 1760–1860, 1772. Palmroth 1929, 46.
26 KA: Hauhon seurakunnan arkisto. Kirkonkassan tilit 1760–1860, 1772, 1773.
27 KA: Hauhon seurakunnan arkisto. Vihittyjen luettelo 28.12.1772.
28 RA: Leskikuningattaren henkivartiorykmentti Pääkatselmusluettelo 1775–1776 (WA 1271–1272): 29–34.
29 KA: Hauhon seurakunnan arkisto. Syntyneiden luettelot: 6.9.1773, 18.9.1776. Luopioisten seurakunnan arkisto: syntyneiden luettelo: 25.4.1779.
30 KA: Hauhon seurakunnan arkisto. Kirkontilit 1777.

31 KA: Luopioisten seurakunnan arkisto. Rippikirja 1777–1785: ”Målare torp vid Sahanoja.”

32 FT Paula Mäkelän sähköposti Leena Valkeapäälle 1.6.2019.

33 KA: Luopioisten seurakunnan arkisto: Kassakirjat, kirkontilit 1753–1806: 1782. Luopioisten kirkontilien käsiala on epäselvää ja kirjoitusvirheitä on runsaasti, mikä selittää epävarman nimimuodon Koller tai Kollar.

34 Luopioisten kappalainen 66-vuotias Henrik Savenius kuoli 12.4.1782, mikä osaltaan selittänee viimeisten kirkontilien puutteita ja horjuvan käsialan.

35 Jutikkala & Nikander 1945, 297–298. KA: Luopioisten seurakunnan arkisto: syntyneiden luettelo 25.4.1779.

36 KA: Tampereen tuomiokirkkoseurakunta. Muuttokirjat 1782. Korlerin leski ja lapset muuttivat Tampereelle.

37 KA: Messukylän seurakunnan arkisto. Haudattujen luettelo 27.3.1782. Kirkkokassan tilit 1780–1825, 27.3.1782 maksettu tamperelaisen maalarin Jonas Eric Kårlerin hautaus, paarivaate ja kellojen soitto.

38 Piironen 2022, 5.

39 Aiheesta enemmän ks. Valkeapää 2020, 95–96.

40 Kasto 2001, 17–18, 23; Hanka 2001, 8. Käsityöläismaalarit tutkimuksen kentällä ja tiedon valtateillä. Esipuhe Kaston kirjaan 2001. Rasila 1982, 19–20.

41 Käsitys Nervanderin pyrkimyksistä perustuu Valkeapään tutkimuksiin, ks. Valkeapää 2015; Valkeapää 2020, 123. Suomen Kuvalehteen kirjoittamassaan artikkelissa Nervander näki Korlerin ”talonpoikaisviuluna” ja viittasi juuri oletettuun talonpoikaisuuteen. Nervander 1894, 14–15.

42 Oksala 2021.

43 ITE-taiteen määrittely ks. Maaseudun Sivistysliiton sivu Mitä ITE-taide on? https://msl.fi/itetaide/mitaitetaideon/ (29.7.2021)

44 Metropolia ammattikorkeakoulun restaurointiraportit 2007–2008, 2012.

45 Käsitys ”paloittelusta” perustuu nykyisessä Hauho-Seuran esinemuseossa tehtyihin havaintoihin; Valkeapää 2020, 96–97 ja viite 28.

46 Valkeapää 2020, 123.

47 Rajaniemi 2001, 145; Pirinen 1999, 147–148, 152–164.

48 Erinomainen esitys aiheesta ks. Rajaniemi 2000. Aiheesta tiiviisti ks. Rajaniemi 2001, 108–109. Esimerkki Mooses–Luther-kuvaparin analysoinnista ks. Hanka 1997, 204–210.

49 Kasto 2001, 130.

50 Johan Nohrmarckin kirjastossa oli 146 teosta. Ks. HENRIK-tietokanta: Kirjojen omistus Suomessa vuoteen 1809. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. http://dbgw.finlit.fi/henrik/index.php

51 Rajaniemi 2001, 145.

52 Pirinen 1996, 110–111.

53 Esimerkkejä esikuvien käytöstä ks. Hanka 1997, 461–465, 485–495; Pirinen 1996, 66–67, 71, 78–79, 109, 117, 121–124, Ehrnrooth 1973, kuvat 35–40.

https://doi.org/10.21435/ht.289

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

ARKISTOLÄHTEET

Riksarkivet, Tukholma (RA)
Stockholm: Riddarholm
Österåker
Örebro län: Sköllersta. Mantalslängder
Ämnessamlingar
Leskikuningattaren henkivartiorykmentti: Pääkatselmusluettelot
Kansallisarkisto, Helsinki (KA)
Hauhon seurakunnan arkisto
Luopioisen seurakunnan arkisto
Messukylän seurakunnan arkisto
Tampereen seurakunnan arkisto
Kihlakunnanoikeuksien renovoidut tuomiokirjat (KO)
Hollolan tuomiokunnan renovoidut tuomiokirjat
Helsingin Metropolia ammattikorkeakoulun konservointiosasto
Kuuden Korlerin maalaaman pannoon konservointiraportit 2007–2008, 2012.

KIRJALLISUUS

Edgren, Lars 1987: *Lärling, gesäll, mästare. Hantverk och hantverkare i Malmö 1750–1847*. Lund: Dialogos.

Ehrnrooth, Annabrita 1973: *Målaren Thomas Kiempe*. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 76. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.

Ervamaa, Jukka 1977: Käsityöläismaalareista von Wright -veljeksiin, Taiteilijan urasta ja asemasta Suomessa 1700-luvulta 1800-luvun alkupuolelle. Teoksessa *Taidehistoriallisia tutkimuksia 3*. Helsinki: Taidehistorian seura. 11–25.

Hanka, Heikki 1997: *Kirkkomaalauksen traditio ja muutos 1720–1880, Carl Fredrik Blom murrosajan maalarina*, Jyväskylä Studies in Arts 54. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Hanka, Heikki 2001: Kirkkomaalaus Vaasan seudulla. Teoksessa Mäkinen, Anssi – Kallio, Rakel – Kallio Veikko (toim.) *Pinx (1), Maalaustaide Suomessa, Suuria kertomuksia*. Espoo: WSOY. 132–137.

Heikel, Aksel 1878: *Kertomus muinaisjäännöksistä Hauhon kihlakunnassa*. Bidrag till kännedom af Finlands natur och folk. Utgivna Finska Vetenskaps-Societeten. Tjugondenionde Häftet. Helsingfors: Finska Litteratur-sällskapets tryckeri.

Hyvönen, Heikki 1993: Oulun maalariammattikunta 1832–1867. Teoksessa *Taidehistoriallisia tutkimuksia 13*. Helsinki: Taidehistorian seura. 71–86.

Jutikkala, Eino & Nikander, Gabriel 1945: *Suomen kartanot ja suurtilat III*. Helsinki: Kivi Oy.

Kasto, Marko 2001: *Mestareita ja oppipoikia, Pohjanmaalla toimineet käsityöläismaalarit*. Pohjanmaan museon julkaisuja 26. Vaasa: Pohjanmaan museo.

Leppälä, Vesa 1989: Sotamiehen kuvat. – *Hauhon Joulu 1989*.

Nervander, Emil 1894: Talonpoikaisviulu ja Kremonalainen. – *Suomen Kuvalehti* 1/1894.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Ojala-Fulwood, Maija 2021: *Perhe ja verstas. Itämeren kaupunkien käsityöläiselämää keskiajalla ja uuden ajan alussa*. Tallinna: Gaudeamus.

Oksala, Sari 2021: Arvoituksellinen sotamies Korler. – *Hämeen Sanomat* 8.8.2021.

Palmroth, Wilhelm 1929: *Hauhon seurakunnan muistojulkaisu 600-vuotisjuhlaa varten*. Hämeenlinna: Karisto.

Pfäffli, Heidi 1993: Käsityöläismaalari Daniel Hjulström. Teoksessa *Taidehistoriallisia tutkimuksia 13*, Helsinki: Taidehistorian seura. 25–43

Pfäffli, Heidi 2001: 1600-luvun käsityöläismaalarit. Teoksessa Mäkinen, Anssi – Kallio, Rakel – Kallio, Veikko (toim.) *Pinx* (1), *Maalaustaide Suomessa, Suuria kertomuksia*. Espoo:WSOY. 120–125.

Piironen, Riikka 2022: Lohjelmien tulo Vesilahteen. – *Paltut. Lohjelm-Palttu sukuseura ry, jäsenlehti* 1/2022.

Pirinen, Hanna 1996: *Luterilaisen kirkkointeriöörin muotoutuminen Suomessa, Pitäjänkirkon sisustuksen muutokset reformaatiosta karoliinisen ajan loppuun (1527–1718)*. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 103. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.

Pirinen, Hanna 1999: Sauvon kirkon lehterikaidemaalaukset vuodelta 1695, Johannes Gezelius nuoremman kuvaohjelma. *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 87–88/1997–1998*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Pohjonen, Raul 1993: *De österbottniska allmogemålarna Pohjanmaan talonpoikaismaalarit 1750–1900*. Kokkola: KP-paino.

Rajaniemi, Marja-Liisa 2000: *Vanhan testamentin kuva-aiheet Pohjanmaan kirkkojen alttariseiniin liittyvissä maalauksissa 1740-luvun lopulta 1800-luvun ensimmäiselle vuosikymmenelle*. Lisensiaatintyö. Jyväskylän yliopiston taidehistorian laitos.

Rajaniemi, Marja-Liisa 2001: Vanha testamentti ennekuvina. Teoksessa *Pinx (1), Maalaustaide Suomessa, Suuria kertomuksia*. Espoo: WSOY. 108–109.

Rajaniemi, Marja-Liisa 2001: Oulun seudun kirkkomaalaus. Teoksessa Mäkinen Anssi – Kallio, Rakel – Kallio Veikko (toim.) *Pinx* (1), *Maalaustaide Suomessa, Suuria kertomuksia*. Espoo: WSOY. 138–145.

Rasila, Viljo 1982: Liberalismin aika. Teoksessa Ahvenainen, Jorma – Pihkala, Erkki – Rasila, Viljo (toim.) *Suomen taloushistoria 2, Teollistuva Suomi*. Helsinki: Tammi.

Taskinen, Tiia 2014: *Yksin, yhdessä, erikseen? Viaporin väki, kotitaloudet ja perheet 1766–1800*. Pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopiston historian ja etnologian laitos.

Valkeapää, Leena 2015: *Vapaa kuin lintu, Emil Nervanderin elämä*. Taidehistoriallisia tutkimuksia 47. Helsinki: Taidehistorian seura.

Valkeapää, Leena Elina 2020: Saman taiteen lapset, Suomen Muinaismuistoyhdistyksen taidehistorialliset tutkimusretket 1871–1902. *Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 124*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.

Valkeapää, Leena Elina 2020: Sotilas Korler, taiteilija Edelfelt ja eräs Mataleena – kirkkotaiteen tutkimusta ja popularisointia 1800-luvun lopulla. Teoksessa Pirinen, Hanna – Lähdesmäki, Tuuli – Waenerberg, Annika (toim.) *Kulttuuriperinnön muuttuvat merkitykset, Heikki Hangan juhlakirja*. Taidehistoriallisia tutkimuksia 52. Helsinki: Taidehistorian seura. 95–106.

Vuorimies, Heikki 2015: *Suuren Pohjan sodan jälkeen Hämeeseen siirretyt ruotsalaissotilaat noin vuoteen 1760*. Jyväskylä Studies in Humanities 258. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Kilpailu pyhän tilan kokemuksesta uuden ajan alun Suomessa

Raisa Maria Toivo

https://orcid.org/0000-0001-5042-3923

Pyhä, tila ja kokemus

Luku tarkastelee pyhän tilan kokemista ja kokemuksen hallintaa 1600-luvun Suomessa: miten pyhää kirkkotilaa koskeva kokemus muodostui, miten eri tahot pyrkivät sitä kontrolloimaan ja mitä se kertoo pyhään liittyneistä sosiaalisista ja kulttuurisista valtasuhteista 1600-luvulla?[1] Luvun taustan muodostavat ajan yleiset luterilaiset ja erityisesti Suomen alueella teologiassa esiintyneet ajatukset pyhästä tilasta ja toisaalta tilan yhteys pyhän kokemukseen. Luku rakentuu pyhän, tilan ja kokemuksen muodostamien kolmen käsitteellisen pylvään varaan. Niistä keskustellaan Turun tuomiokapitulin vuonna 1662 kuninkaalliselle majesteetille kirjoittaman, lähinnä kirkon tiloja ja papinvirantäyttöjä käsitelleen valituksen perusteella. Luku ei siis tutki tapahtumia missään seurakunnassa, eikä itse tuomiokapitulin kirjettäkään, vaan tuossa materiaalissa näkyviä yrityksiä hallita tilaan liittyviä kokemuksia.

Pyhän käsite voi legitiimisti saada erilaisia määritelmiä. Tässä lähdetään liikkeelle uskonnonsosiologiassa usein pohjaksi otetusta, funktionalistisesta Émile Durkheimin määritelmästä, jossa pyhä oli joukko

https://doi.org/10.21435/ht.289

erityisiä ja kiellettyjä asioita, joita uskomukset ja tavat järjestivät yhteiskunnalliseksi järjestelmäksi, uskonnoksi. Suomalaisessa tutkimuksessa "pyhää" on usein pidetty esikristillisenä rajaterminä, joka erottaa luonnollisen, hallitun ja oman yliluonnollisesta, hallitsemattomasta ja vieraasta. Nykyään pyhinä pidetään esimerkiksi rakkautta, omia läheisiä, omaa kotia, rauhaa, lepoa ja ihmisarvoa. Pyhä määrittelee tärkeimmät identiteetin tekijät, sen mikä on "omaa" ja mikä vierasta, mistä voidaan neuvotella ja mikä on taas koskematonta tai ehdotonta.[2]

Varhaismodernilla ajalla pyhä liitettiin selvemmin uskonnolliseen, vaikka esimerkiksi rauhanlakien kodille, käräjille ja maanteille tarjoamaa suojaa voi myös pitää pyhän muotona. Tässä luvussa pyhää tarkastellaan uskoon ja uskontoon liittyvänä tekijänä, vaikka luku tulee osoittamaan, etteivät nämä määritelmät varhaismodernillakaan ajalla tulleet yhteisön ulkopuolelta. Pyhän manifestaatiot profaanissa maailmassa tuottivat uskonnollisen mentaliteetin maailmaan kosmisen järjestyksen, jota voi Robert Scribnerin tavoin nimittää "pyhän taloudeksi".[3]

Varhaismoderni pyhän talous liittyi kiinteästi sekä yhteisön sosiaaliseen uusintamiseen kotitaloudessa ja yhteisössä, että elämän edellytysten biologiseen uusintamiseen niin ihmisten kesken kuin ihmiselämän edellytysten – ruoantuotannon, karjan ja kasvien – uusintamiseen. Molemmissa keskeisiä olivat ihmiselämän ja kalenterivuoden rituaaliset syklit, joilla jumalallista valtaa ja siunausta pyrittiin varmistamaan.[4] Sekä vuodenkiertoon että yhteisöön – joko puhdistavina tai yhdistävinä – liittyvät pyhät merkitykset ja rituaalit olivat usein vahvasti paikkaan sidottuja: kylään tai kaupunkiin, tiloihin, peltoihin, karjasuojiin ja taloihin, sekä tietenkin kirkkoihin tai kappeleihin, jotka toimivat uskon ja uskonnon harjoituksen keskuksina. Kirkkotilan pyhyyden esineellisiin merkkeihin – alttareihin, taiteeseen, sekä tuoksu- ja äänimaailmaan liittyviin elementteihin – on aikaisemminkin kohdistunut runsaasti tutkimusta.[5] Tässä keskitytään nimenomaan rakennuksen tuottaman kokemuksen hallintaan.

Tila näyttäytyy sosiaalisesti, kulttuurisesti ja materiaalisesti rakentuvana kokonaisuutena, jossa yhdistyvät sekä enemmän tai vähemmän pysyvät tai hitaasti muuttuvat fyysiset ja materiaaliset tekijät että niille annetut muuttuvat merkitykset.[6] Jotkut tutkijat, kuten Riitta Laitinen,

https://doi.org/10.21435/ht.289

ovat kieltäytyneet tekemästä eroa tilan ja paikan välille pitäen sitä ongelmallisena ja arvottavana.[7] Käytän sanaa ”paikka” tässä yhteydessä nimenomaan painottamaan joidenkin ”tilojen” muita kiinteämpää yhteyttä maantieteelliseen sijaintiin ja lokaatioon samaan tapaan kuin John Agnew tilallisen käänteen eri vaiheissa, mutta ei pidä olettaa, että paikka olisi jotenkin sen annetumpi tai valmiimpi kuin tilakaan: molemmat ovat prosesseja, jotka jatkavat muotoutumistaan sitä mukaa kuin niitä tarkastellaan ja jotka muokkaavat myös tarkastelijaa niin että prosessi jatkuu päättymättä mihinkään hetkeen tai tulokseen.[8] Toisaalta jotkut varhaismodernin ajan tutkijat, kuten Beat Kümin, ovat jopa esittäneet, että nimenomaan tänä aikana tilankin ymmärtäminen muuttui: empiirisen ajattelun ja kartallistamisen myötä myös tila alettiin kokea luonnollisena ja mitattavana ihmistoiminnan koordinaatistona, jolloin joidenkin tilojen ”paikkaistuminen” oli selkeämpää kuin aikaisemmin.[9] Monille tila-paikka näyttäytyi silti edelleen vähemmän kaavamaisena areenana, jossa erilaiset tilat jatkuvasti liukuivat ihmisen toiminnan mukana päällekkäin, lomittain ja toistensa sisään: myös pyhä tila oli tällöin tuotavissa kotiin, vietävissä ehtoollisastian mukana vaikkapa sairaan kuolinvuoteelle ja luotavissa kokonaan uudelleen rukouksen ja siunaamisen tai Jumalan sanan saarnaamisen avulla.[10] Tilan merkitykset riippuivat ihmisistä ja heidän välisistään sopimuksista, ja ne myös säätelivät sitä, miten ihmiset ymmärsivät ja kokivat erilaiset tilat.

Kokemus on niin ikään sosiaalinen ja kulttuurinen prosessi, ei pelkästään yksittäinen tapahtuma tai sattuma ihmisen elämässä vaan jatkuvaa ympäröivän maailman havainnointia ja havaintojen selittämistä ja tulkintaa itselle ja muille. Tulkinta on aina enemmän tai vähemmän sosiaalista ja kulttuurista: kokeva yksilö ei tee kokemusta yksin, vaan peilaa tulkintojaan muita vasten ja tulkinnat hyväksytään tai hylätään yhteisöllisesti. Kun riittävän monet ihmiset toistavat riittävän samankaltaisia kokemuksia riittävän moneen kertaan, ne vähitellen vakiintuvat yhteiskunnallisiksi rakenteiksi, joissa yhteisöllinen ja yhteiskunnallinen muisti alkaa muotoilla tulevienkin kokemusten edellytyksiä.[11] Myös pyhän tilan kokemus oli yhdistelmä toisaalta muistijälkiä ja odotuksia, ja toisaalta yksilön ja yhteisön ohjaamia toistuvia tulkintoja ainutkertaisista kohtaamisesta. Ne määrittivät varhaismodernia yhteisöä ja yhteiskuntaa.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Kokemus yhdistää aina palasia kaikkien kokemukseen osallisten maailmankuvista ja ajatuksista ja peilaa niitä tosiaan vasten. Siksi uskon tai pyhän kokemusta ei edes voi tarkastella virallisesta tai populaarista näkökulmasta, eikä teologisesta tai ”eletystä” näkökulmasta, niin että näkökulmat erotettaisiin toisistaan. Kokemus on prosessi, joka yhdistää eri näkökulmia ja vaikutteita – erilaisten voimasuhteiden vallitessa eri tavoin painottaen, mutta useammin niitä yhteen punoen kuin erottaen. Tutkimuksellisena lähestymistapana kokemus on kuitenkin lähempänä yhteiskuntahistoriaa ja sosiaalihistoriaa kuin institutionaalista tai teologista kirkkohistoriaa – silloinkin kun tutkimuksen kohteena on usko, uskonto, kirkko tai pyhä.[12]

Tuomiokapitulin valituskirje on tästä oiva esimerkki. Kirje on sisällöltään kuusi sivua pitkä ja siihen on yhdistelty monia asioita, joita kaikkia kuitenkin yhdistää aatelin ja tuomiokapitulin välinen kissanhännänveto päätösvallasta ja resursseista. Kirje sisältää sekä yleisluontoisia valituksenaiheita että esimerkkejä niistä. Kaksi ensimmäistä valitusta koskevat pappien virkojen nimittämisoikeuksia ja niistä tuomiokapitulille syntyviä harmeja: kirkkoherrojen kuoltua paikallisen aateliston sanottiin pakolla ja tuomiokapitulin paremman ymmärryksen ja oikeutetun määräysvallan sivuuttaen nimityttävän virkoihin suojattejaan, joiden taidot tai luonne eivät kuitenkaan virkoihin riittäneet. Kunnottomien uusien tai vanhuudenheikoiksi tulleiden kirkkoherrojen takia monessa seurakunnassa olivat sekä hengelliset että materiaaliset olosuhteet päässeet rapistumaan pahasti. Rapistumisesta annettiin useita esimerkkejä, Perniössä ja Keuruulla ongelmat käsittelivät nimenomaan tiloja, kun taas Sääksmäellä ja Orivedellä ongelmat keskittyivät papin henkilökohtaisiin ominaisuuksiin. Keuruuta koskien kirjeeseen on liitetty myös erillinen, kolmisivuinen piispanvisitaation pöytäkirja.[13]

Muut tuomiokapitulin laatiman valituskirjeen kohdat ovat tämän artikkelin kannalta vähemmän kiinnostavia, mutta nekin valaisevat kirjeen yleistä sävyä ja hankausta aateliston kanssa. Kolmas valitus koski nimittäin kreivi- ja vapaaherrakuntien tapaa osoittaa niiden alueelta kerätyt teinirahat omavaltaisesti paikallisiin kouluihin ja neljäs valitusta, jonka aatelisto oli tehnyt tuomiokapitulin yrityksistä asennuttaa kirkkoihin uudet penkit niistä annetun asetuksen mukaan. Lisäksi kirjeessä pu-

https://doi.org/10.21435/ht.289

hutaan seurakuntatyössä ansioituneista papeista, jotka olivat vaarassa jäädä paitsi ansaitsemaansa virkakehitystä, ja Porin koulun taloudellisesta tilanteesta.[14]

Valituskirje asettuu sekä aikansa teologisten ajatusten ja kirkkolainsäädännön normatiivista taustaa vasten että muiden tuomiokapitulin kirjelmien, toiminnan ja oikeuslähteistä löydettävien vastaavien kiistojen muodostamaa taustaa vasten. Kirjeen aiheet ovat hetkelleen tyypillisiä. Ne heijastelevat sekä piispa Johannes Terseruksen valtakauden kiihkeää pyrkimystä hallinnon ja katekismusopetuksen muuttamiseen järjestelmällisemmäksi että tuomiokapitulin ja kirkon valtapolitiikkaa laajemmin. Kirjeessä näkyy monissa kohdin myös Terseruksen oma aatelisvastainen ajattelu.[15]

Valituskirje ei sinänsä kuvaa kenenkään yksittäisen ihmisen ”autenttista” kokemusta, vaan tuomiokapitulin tarvetta välittää tietyt osat tietynlaisista kokemuksista kuninkaalliselle majesteetille. Tältä pohjalta on mahdollista miettiä myös, mitkä osat kirjeen narratiivista ovat edustavia, mitä tai ketä ne edustavat, kenet niillä on ollut tarkoitus vakuuttaa ja mistä. Piispa Terseruksen asema tuomiokapitulissa oli 1662 jo kiistelty. Tuomiokapitulin kirjeen allekirjoittivat paitsi Terserus itse, myös Turun tuomiorovasti Gregorius Alanus, Turun koulun rehtori Andreas Nycopensis, tuomiokapitulin notaari Gudmundus Rothovius ja Turun akatemian teologian professori Enevaldus Svenonius. Professori Svenonius oli Terseruksen pahin kilpailija ja kirkkopoliittinen vastustaja. Kahden vuoden sisään riita johti tutkintaan synkretistisestä harhaoppisuudesta, mikä johti Terseruksen virasta pidättämiseen.[16] Yksi kysymys synkretistisen riidan taustalla oli Manner-Euroopan ja Ruotsin luterilaisten kirkkojen, ja tässä erityistapauksessa Turun hiippakunnan teologien, suhde voimistuvaan kalvinismiin, ja sen aiheuttama tunnustusten välisten rajanvetojen jyrkentyminen. Eräs tärkeä eronteon väline luterilaisuuden ja kalvinismin välillä oli suhde sakraalisuuteen ja sakramentaalisuuteen: mikä on rituaalien ja materiaalisten ”pyhän merkkien” paikka uskon harjoituksessa vai onko sellaista ollenkaan. Tässä suhteessa se, miten kirkon asemaa pyhänä tilana tehtiin näkyväksi, oli keskeinen tunnustuksellisen identiteetin rakentaja.

Tuomiokapitulin kirjeet olivat siis lähtökohtaisesti institutionaalisia,

https://doi.org/10.21435/ht.289

osin rituaalisia tekstejä, jotka lisäksi heijastelivat niitä tavoitteita, joita niiden laatijat henkilökohtaisesti tai virkansa puolesta ajoivat. Silti tuomiokapitulin kuvauksista voidaan nähdä jälkiä myös paikallisten pitäjäläisten kokemuksista. Pitäjäläisten kokemukset eivät tietenkään näy heidän henkilökohtaisina kertomuksinaan, sillä he eivät päässeet tuomiokapitulin kirjeitä kirjoittamaan. He perustelivat toimintaansa tuomiokapitulin siitä kuulustellessa, mutta perusteluista on kirjattu ylös vain se, mitä tuomiokapituli katsoi tarpeelliseksi. Kirjeistä voi kuitenkin jossain määrin seurata, mitä pitäjäläiset tekivät – ja muiden lähteistä siitä saa lisää tietoja. Teot eivät ole ajatuksia, eivätkä sinällään kokemuksiakaan, mutta ihmisen ajatukset ja kokemukset heijastuvat hänen teoissaan: ihmiset uhraavat aikaansa ja vaivaansa yleensä asioihin, joita he syystä tai toisesta ovat oppineen kokemaan itselleen tärkeiksi tai välttämättömiksi.

Kun käsitykset pyhästä muuttuvat tai ovat erilaisia, voi ”vääränlaisista käsityksistä” tulla esteitä uskonnollisen kokemuksen ilmaisemiselle. Niistä tulee idoleita, vääriä ja harhaanjohtavia manifestaatioita – ja niiden hallinnasta tulee kilpailu.[17] Käsillä olevassa luvussa tarkastellaan ensin varhaismodernin kirkon ja kirkkotilan pyhittämisen vaatimuksia luterilaisessa Euroopassa ja Ruotsissa. Seuraavaksi käsitellään tilallisen pyhyyden ja epäpyhyyden tuottamista esimerkkipaikkakunnilla järjestyksen tai epäjärjestyksen kokemusten pohjalta sellaisina, kuin ne Turun tuomiokapitulin kirjeessä esitetään. Lopuksi edetään tarkastelemaan kilpailua tilojen hallinnasta ja tilojen tuottamaa pyhän kokemuksen hajoamista tai yhtenäistämistä 1600-luvun suomalaisissa kirkoissa.

Pyhä ja pyhitetty kirkkotila

Protestanttisten kirkkojen asenteet pyhiä paikkoja ja niiden merkkejä kohtaan erosivat selvästi sekä toisistaan että katolisesta. Uskovia ei enää rohkaistu etsimään Jumalan apua tai pyhimysten väliintuloa pyhitetyistä paikoista, joiden pyhyyden tekivät näkyväksi ja kosketeltavaksi reliikit tai ihmeitätekevät kuvat. Lutherin mukaan pyhää paikkaa ei tarvinnut pyhittää, ja jumalanpalveluksen saattoi toimittaa yhtä hyvin ulkona tai

https://doi.org/10.21435/ht.289

jonkun kotona kuin kirkossa tai kappelissa. 1544 Torgaun linnankirkon omistussaarnassa Luther totesi, että kyseessä ei ollut mikään erityinen paikka ja että Jumalan sana voidaan saarnata yhtä hyvin pihalla suihkulähteellä kuin käyttöön otetussa kirkkorakennuksessa. Pyhä paikka oli missä tahansa Jumalan sanaa oikein saarnattiin, ja periaatteellisella tasolla muulla ei ollut merkitystä. Saksankielisessä saarnassaan Luther jopa vältti sanoja kirkko tai kappeli ja puhui niiden sijaan saarnaamiseen tarkoitetusta huoneesta, jossa ei ollut tarkoitus tapahtua muuta kuin jumalanpalvelus – saarna ja Raamatun lukeminen muodostivat kirkon, ei rakennus tai sen vihkiminen.[18]

Samaan aikaan, samassa saarnassa Luther tunnisti käytännön tarpeen sille, että jokin tunnettu kokoontumispaikka pitää olla, että oli hengellisiä tarpeita kokoontua yhteen isommalla joukolla ja että kokoontumispaikan ominaisuudet voivat auttaa tai hankaloittaa uskovien virittäytymistä sopivan hengelliseen tunnelmaan. Vanhan testamentin esimerkkien nojalla Luther korosti, että yhteen kokoontuvat seurakuntalaiset saivat toisiltaan hyviä vaikutteita ja tukea. Oman aikansa tarpeena Luther korosti yhteisöllisen jumalanpalveluksen tärkeyttä erotukseksi ihmisten katolisista kotialttareista ja niitä epäilyttävämmistä käytännöistä: ”– –eikä kenenkään pidä etsiä salaisia nurkkia piiloikseen kuten uudestikastajat tekevät.”[19] Ennen kaikkea Luther korosti myös, että rukous oli vahvempaa ja kuultiin todennäköisemmin silloin, kun koko seurakunta rukoili yhdessä. Niinpä kirkkorakennus ei palvellut pelkästään käytännön tarpeita ison joukon kokoontuessa, vaan sen tehtävä oli koota yhteen seurakuntalaiset, joiden jumalanpalveluksesta tulisi siten kantavampaa.

Tätä jumalanpalvelukseen osoitettua paikkaa eivät Lutherin saarnan mukaan kuitenkaan pyhittäneet mitkään rituaalit tai vihkiveden pirskotukset, joita ”paavi ja hänen seuraajansa apinoiden lailla matkivat Mooseksen veljiltä” vaan se, että siellä saarnattiin Jumalan sanaa ja rukoiltiin. Lutherin toimet Torgaussa olivat erilaisia kuin katolinen kirkon pyhitys: niistä puuttui vihkiveden pirskottelu tai pyhällä öljyllä voitelu ja niistä puhutaankin yleensä kirkon ”dedikaationa” pyhittämisen sijasta. Omien sanojensa mukaan Luther ”siunasi ja Jeesukselle Kristukselle vihki” uuden kirkkorakennuksen.[20]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Painetut dedikaatiosaarnat, sellaiset kuin Lutherin Torgaussa pitämä, levittivät käytäntöjä tehokkaasti. Niinpä luterilaisille kirkoille vakiintuivat 1500-luvulle mennessä omat pyhitystapansa ja pyhän merkkinsä peruskivineen, alttareineen, kelloineen ja saarnatuoleineen. Samalla vakiintui pyhittämisrituaaleihin perustuva sakraalinen ja sakramentaalinen luonne – yksi ilmaus luterilaisuuden ja radikaalimman, sakramentaalisuuden hylkäävän kalvinismin laajemmalle eronteolle.[21]

Ruotsissa vakiintuminen oli jonkin verran hitaampaa osin siksi, että reformaatioon liittyvät tapahtumat käytännössä katkaisivat monia rakennusprojekteja ja uusia kirkkoja otettiin 1500-luvulla käyttöön melko vähän. Ruotsin vuoden 1686 kirkkolaissa on kokonainen luku XXVII (eli 4 pykälää) siitä, miten kirkko pyhitetään käyttöön. Luvussa "Cuinga Jumalan Palwelus pitä Udest raketus Kircos aljettaman ja pidettämän" määrätään yksityiskohtaisesti, että piispa tai hänen sijaisensa pyhittää Jumalan huoneen Herralle. Pyhitystä edeltää kuulutus ainakin viikkoa aikaisemmin, jotta väki tietää tulla paikalle, ja tilaisuus alkaa virrellä. Tämän jälkeen piispa tai hänen sijaisensa lausuu uuden alttarin edessä pyhityssanat: "Pyhä / Pyhä / Pyhä HERra Jumala Zebaoth / täydet owat Taiwat ja Maa sinun Cunniatas / täytä myös nyt sinun pyhällä Cunniallas / tämä sinun Huones / ja caickein Christittyin Sydämet / sinun pyhän Nimes Cunnian tähden." Vihkimisen jälkeen piispa tai hänen sijaisensa pitää ensimmäisen jumalanpalveluksen uudessa kirkossa.[22] Samanlaiset säädökset olivat myös Laurentius Petrin ja Juhana III:n kirkkojärjestyksessä 1571.[23] Kirkon käyttöönottaminen kävi toisin sanoen suunnilleen samoin kuin saksalaiskaupungeissa.

Pyhittämisen tarpeettomuutta mutta erityisen paikan käytännöllisyyttä painottanut ajatustapa näkyi myös hautausmaiden suhteen: vanhurskaus pelkästä uskosta teki pyhitettyyn maahan hautaamisesta teologisesti tarpeetonta. Hautausmaa oli vain käytännöllinen tapa sijoittaa kuolleiden ruumiit ja myös hiljentyä heidän muistonsa parissa.[24] Kun Ruotsin vuoden 1686 kirkkolaki määräsi myös hautaamisesta, taustalla näkyy lähinnä eriseuraisuuteen ja taikauskoisiin tapoihin liittyvä huoli. Laissa todettiin erityisesti, että haudattiin ruumis mihin tahansa – kirkkoon tai kirkkoaidan sisään – se piti haudata vain kerran ja vain yhteen

https://doi.org/10.21435/ht.289

paikkaan, ilman tarpeetonta säilyttelyä ja siirtelyä, ja pappeja kiellettiin pitämästä "Coto-Saarnoja" vainajien kodeissa.[25]

Vaikka paikkojen ja tavaroiden pyhyyden puutteen osoittamiseen käytettiin ajoittain ja paikoittain huomattava määrä energiaa, useimmiten keskiaikaiset kirkot otettiin luterilaiseen käyttöön sinällään. Suurin osa radikaaleista ikonoklasmeista oli reformoituja tai radikaaliprotestanttisia, mutta luterilaisiakin ikonoklasmeja esiintyi, esimerkiksi Baltian rannikolla 1524-1526 ja 1529.[26] Yleensä luterilaisilla alueilla tyydyttiin melko vähäisiin muutoksiin.

Luterilaisten symbolikseen ottama saarnatuoli oli kirkoissa jo keskiajalla, ja Ruotsin luterilaisissa kirkoissa alttarit säilytettiin ehtoollisen nauttimista varten, eikä niitä korvattu ehtoollispöydällä. Jossakin tapauksissa alttarit siirrettiin seinän viereen ja sivualttareita poistettiin saarnatuolin näkyvyyden ja kuuluvuuden takia. Samaa tarkoitusta varten kirkkoihin järjestettiin penkit – Suomessa usein vasta 1600-luvulla – ja rakennettiin lehtereitä. Istumapaikkojen toivottiin myös rauhoittavan kirkkotilaa messun aikana. Luterilaiset korostivat kirkkotilan yhtenäisyyttä, ja Manner-Euroopassa kirkkolaiva ja kuori usein yhdistettiin. Suomessa kuoriaitoja on pystytetty vielä 1600-luvulla esimerkiksi Pyhämaan kirkossa. Kirkkotilan elementtien tarkoitus oli sekä käytännöllinen että pyhän tunnelman luominen. Saarnan ja jumalanpalveluksen piti näkyä ja kuulua kaikkialle kirkossa. Kuitenkin jo Luther totesi, että alttareita ja saarnatuoleja ei rakennettu vain tarpeen vuoksi, vaan myös luomaan sopiva, kunnioittava ja harras tunnelma.[27]

Preussissa määrättiinkin 1638, että jos kirkossa ei vielä ole saarnatuolia ja alttaria, ne on rakennettava, jotta kirkko näyttää kirkolta, eikä esimerkiksi ladolta. Myös esimerkiksi Turun tuomiokirkon kunnosta ja ulkonäöstä käytiin 1600-luvun alkupuolella keskustelua, jossa materiaalinen rapistuminen, rahan puute ja hartaudenharjoituksen olosuhteet sekä teologinen erottautuminen reformoiduista ja kalvinistisista käytännöistä muodostivat tarpeen uudistaa kirkkorakennusta ja sen sisustusta. Samanlaista keskustelua käytiin ajoittain myöhemminkin koko hiippakunnan seurakuntien tiloista ja tilasta.[28]

Luterilaisuuden "säilyttävä voima" ei välttämättä tarkoittanut sitä, että asenteet pyhää tilaa kohtaan sinällään pysyivät samanlaisina. Robert

https://doi.org/10.21435/ht.289

Scribner on kyseenalaistanut protestanttisten reformaattoreiden kyvyn heikentää perinteistä käsitystä jumalallisesta läsnäolosta ja voimasta, kyvyn sekularisoida maailmaa. Scribner viittaa useisiin evankelisiin kirkkoihin, joissa pyhiinvaellusperinne ja kanttaipyhien tai helatorstaiviikon kulkueet jatkuivat. Samanlaisia perinteitä oli näkyvillä myös Pohjoismaissa ja Suomessa, niitä voi seurata 1600- ja 1700-lukujen tuomiokirjoista ja kirkkojen tilikirjoista.[29]

Sen sijaan esimerkiksi Eamon Duffy ja Bridget Heal esittävät, ettei ulkoinen muotojen ja esineiden jatkuvuus välttämättä osoita ajatus- tai kokemussisältöjen jatkuvuutta. Duffyn mukaan perinteistä hartautta ympäröinyt toiminta oli olennainen osa hartauden olemassaoloa, ja kun teot tai toiminta – siunaukset, prosessiot, pyhiinvaellukset ja lahjat – jätettiin siitä pois, myös kuvissa ja esineissä ”pyhän läsnäolo haihtui pelkiksi huonekaluiksi”. Niinpä luterilaistenkin uudistajien tuomio pyhittämisrituaaleja ja pyhän tilan perinteisiä artikulaatiomuotoja kuten prosessioita kohtaan johti vähittäiseen muutokseen pyhää tilaa koskevissa käytänteissä. 1600-luvun loppuun mennessä kirkosta oli – teologisesti ja liturgisesti – tullut pääasiallisesti yhteisöllisen jumalanpalveluksen ja yksityisen rukouksen paikka sen sijaan että, se olisi ollut pyhän voiman paikka.[30]

On kuitenkin selvää, että muutos aikaisemmasta ei ollut täydellinen, eivätkä toisaalta kaikki uudetkaan vaikutteet olleet aivan yhdensuuntaisia. Healin tutkimukset 1600-luvun Saksasta osoittavat, että joka ajanjaksolta tarttui sekä toimintaan että kokemukseen ja niille asetettuihin tavoitteisiin kullekin ajanjaksolle ominaisia vaikutteita. Uusien vaikutteiden tulo on nähtävissä myös eri puolilla Suomea, eikä 1600-luvun luterilainen teologiakaan enää ollut samaa kuin vuosisataa aiemmin. 1600-luvulle tultaessa esimerkiksi Ruotsissa harva kirkkoherra haaveili, kuten Luther Torgaussa, että kirkkotilassa ei tapahtuisi mitään muuta kuin että ”rakas Herramme itse puhuu meille pyhää sanaansa ja me vastaamme siihen rukouksella ja kiitoksella”. Ruotsalainen kirkkotila oli jo muuttunut yleisemmäksi julkiseksi kokoustilaksi, jossa monenlaista informaatiota jaettiin – samalla kun eri toimijat uusista syistä näkivät tietyt kirkot, jollei muita pyhempinä, ainakin tietyissä tilanteissa käyttökelpoisempina ja hyödyllisempinä pyhän tyyssijoina.[31]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Epäpyhä epäjärjestys

Vuonna 1662 Turun tuomiokapituli kirjoitti Kuninkaalliselle Majesteetille osoitetun valituskirjelmän, jossa, ajan tavasta erityisesti poikkeamatta, valitettiin hiippakunnan heikkoa tilaa ja nimettiin muutamia erityisiä ongelmia. Ongelmat olivat ainakin valituksina melko tavanomaisia. Ne liittyivät sekä hiippakunnan varallisuuteen ja kirkkotilojen sekä Porin koulun huonoon kuntoon että ennen kaikkea ongelmiin, joita tuomiokapituli koki aiheutuvan siitä, että aatelisto ei kunnioittanut tuomiokapitulia eikä tuomiokapitulin oikeutta nimittää papit. Kun papit olivat heikkoja, kouluttamattomia, juoppoja, vanhuuden heikkoja tai muuten sairaita, seurasi siitä tuomiokapitulin mukaan seurakuntien rappio, niin ettei Jumalaa enää pelätty eikä rakennuksia ja tiloja pidetty kunnossa. Tuomiokapitulin kirjeessä kysymys tilojen kunnosta ja hallinnasta liittyi siis papinvirkojen nimityksen hallintaan.[32]

Kirjeessä esitetään asioiden surkeasta tilasta muutama esimerkki, joista ensimmäinen oli Perniö. Valituskirjelmässä kuvattiin, miten Perniön ”seurakuntalaisilla ole Jumalan palveluksen aikaan mitään kuria tai järjestystä vaan saarnapäivinä he riitelevät, rähinöivät ja metelöivät, ei vain tavallinen väki vaan myös aatelisto, kulkevat kirkosta, puhuvat pahaa toisistaan ja pitävät neljää tai viittä olutkrouvia ja kulkevat kirkosta niihin ja takaisin hulluina humalasta”.[33]

Myös Keuruun pitäjän seurakuntalaisten valitettiin heti jumalanpalveluksen jälkeen käyvän ”kirkkotupaan”, jota he pitivät olutkrouvina ja juovan itsensä humalaan. Kuoreveteläinen todistaja myönsi kyllä, että rukouspäivinä toiset pitäjäläiset istuivat sisällä kirkossa ja toiset istuivat kirkonmäellä juomassa. Längelmäellä asunut nimismies taas tiesi kertoa, että längelmäkeläiset, jotka tulivat kirkolle kaukaa, olivat edellisvuoden helluntaina tuoneet kirkonmäelle yhdeksän tynnyriä olutta ja humalassa kulkeneet edestakaisin kirkkoon ja ulos. Keuruulla epäjärjestys oli levinnyt kirkonmenoista muuhunkin elämään (tai kenties päinvastoin). Jo kaksi vuotta aikaisemmin, Keuruun edellisen kirkkoherran jo ollessa sairaana, kirkkojuomingit olivat suurena rukouspäivänä johtaneet vakavaan väkivaltaan, kun erään Bertil Jacobssonin kimppuun oli hyökätty nyrkein ja iskuin. Hänen siskonsakin oli puukolla uhaten viety rantaan

https://doi.org/10.21435/ht.289

ja yritetty hukuttaa. Muitakin häiriöitä oli. Bertilin veli oli lyönyt raskaana ollutta naimatonta siskoaan niin että raskaus meni kesken. Vaikka kirkkoherra oli tätä sairasvuoteellaan surrut, ei kukaan ollut vienyt asioita käräjille, eikä järjestystä ollut voitu palauttaa.[34]

Kuten valituskirjeet yleensä, tuomiokapitulin kirje kuninkaalliselle majesteetille on lähteenä äärimmäisen yksipuolinen. Siitä ei voi lukea eksplisiittistä valituksen kohteen tai vastaanottajankaan mielipidettä, kokemusta tai reaktiota, ja kuva valittajan omistakin kokemuksista jää yleensä tarkoitushakuiseksi. Esimerkiksi Keuruun tapauksen kohdalla on myös hankalahko muodostaa selvää kuvaa siitä, mitä paikkakunnalla oli tapahtunut, sillä valituskirjelmän sanamuodot ovat epämääräisiä ja osin ristiriidassa samoja tapahtumia käsitelleiden maallisen oikeuden pöytäkirjojen kanssa. Se, mitä oli tapahtunut, ei kuitenkaan ole tässä tarkastelussa edes oleellista vaan se, miten eri tahot tuottivat siitä tietynlaisia kokemuksia itselleen ja toisilleen, jaettaviksi, arvioitaviksi, kilpailtaviksi ja vertailtaviksi. Koska kokemus sinänsä syntyy vasta kohtaamisesta, voi valitus perniöläisistä kertoa pyhän tilallisesta kokemisesta sekä Perniön seurakunnassa että uuden ajan alun Suomessa yleisemmin. Ainakin se kertoo, että pyhän tilan kokemisessa oli monenlaisia ristiriitaisia ja kilpailevia osia ja näkemyksiä, eivätkä kaikki niistä liity siihen melko kapeaan alueeseen, mitä nykyihminen pitäisi hengellisenä.

Sama pyhää kirkkotilaa ja sen ympäristöä toisiinsa levittänyt toiminta, ulos ja sisään kulkeminen jumalanpalveluksen aikana, toistui sekä Perniössä että Keuruulla. Nämä paikkakunnat eivät myöskään olleet tässä suhteessa ainutlaatuisia uuden ajan alun Suomessa, vaikka vaikuttaakin siltä, että käräjille asti asiassa edettiin verraten harvoin. Toisin sanoen kirkonmäillä juotiin todennäköisesti paljon enemmän kuin niistä valitettiin. Juomisesta valittamisella oli silloin jokin syy, eikä syy välttämättä ollut pelkästään juominen.[35] Tuomiokapitulille juomingit korostivat tilojen sekoittumista ja sen aiheuttamaa epäjärjestystä. Kirje kuvaa tarkasti, miten kirkkokansa vaelteli edestakaisin, metelöi, puhui omista asioistaan ja harrasti kaikenlaista oheistoimintaa sen sijaan, että ihmiset olisivat pysyneet kukin omalla paikallaan kuulemassa saarnaa ja opetusta. Pitäjäläisten väkivaltaiset välirikot ja niiden oikeuteen viemättä jättäminen korostivat tuomiokapitulin havaitsemaa epäpyhää epäjärjestystä pitäjässä.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Kirkon tilojen hengellinen erityisyys ei ollut pyhän kokemuksen ainoa tekijä, eikä pyhä rajoittunut kirkon seiniin. Pyhyyden piti ulottua myös kirkkomatkoille. Pitkien matkojen Itä-Suomessa siihen liittyneet erityisvelvollisuudet alkoholin ja työnteon suhteen koskivat myös jumalanpalvelusta edeltävää aamupäivää ja edellistä iltaa, vaikka lakiin ne tulivat vasta 1686, eli pari vuosikymmentä tässä käsitellyn valituksen jälkeen. Pyhän kokemukseen kirkossa tuli valmistautua jo kirkkomatkan aikana, mieluusti jo edellisenä iltana. Vaikka paastoista oli luterilaisessa kirkossa luovuttu, myös ruoan ja juoman, leikkien ja ajanvietteiden suhteen tuli käyttäytyä pidättyväisesti ja mietiskellä syntejään, pyrkiä sovintoon kanssaihmistensä kanssa ja rukoilla Jumalaa.[36] Pyhän kokemuksen oli tarkoitus laajentua kirkon ulkopuolelle jumalanpalvelukseen valmistaumisena, ja kirkonmenojen jälkeen seurakuntalaisten piti lähteä koteihinsa Jumalan ja pastorin siunaamina. Mutta kun tuomiokapituli toivoi vakavamielisen pyhään valmistautumisen laajentavan pyhän vaikutusta kirkkotilan ja jumalanpalvelushetken ympärille, näytti tuomiokapitulilla olevan myös pelko siitä, että Perniön ja Keuruun seurakuntalaiset laajensivatkin maallista puuhasteluaan kirkkotilaan ja jumalanpalvelushetkeen.

Omasta mielestään kirkosta krouviin ja takaisin vaeltanut väki saattoi hyvinkin laajentaa pyhän saarnankuulemisen tilallista ulottuvuutta krouviin yhtä paljon kuin krouvin maallisuutta kirkkotilaan. Tuomiokapituli ei ollut tästä pyhän ja maallisen tilankäytön päällekkäisyydestä sinänsä eri mieltä, käytettiinhän kirkkoa moniin maallisiinkin kokouksiin. Sen sijaan päällekkäisyyden saama sotkuinen muoto, jonka tuomiokapituli mielsi järjestyksen puutteeksi, oli tuomiokapitulille vastenmielinen. Pyhän tilan laajenemisen väärä tapa, kirkon ulkopuolelle laajeneminen, näkyy erityisesti Keuruulla, missä kappalainen kanteli tuomiokapitulin visitaattoreille, että keuruulaisilla oli omia, epävirallisia pyhiä paikkoja: Kokeisen kylässä kansa palvoi (*venererat*) vanhaa puuristiä, jonka juurelle joinain aikoina uhreja ja kuolleita haudattiin. Paikkakunnan papit olivat joitain vuosia sitten kaadattaneet ristin, mutta paikkakuntalaiset olivat pystyttäneet sen uudelleen ja käyttivät sitä karjaonnen hankkimiseen.[37]

Erilaiset kotipihaan tai kauemmas metsiin pystytetyt alttarit ja ristipuut tai ristialttarit eivät välttämättä olleet 1600-luvun Itä- ja Sisä-

https://doi.org/10.21435/ht.289

Suomessa poikkeuksellisia. Niitä käsiteltiin myös maallisissa oikeusistuimissa, usein sen jälkeen, kun ne olivat tulleet piispan- tai rovastintarkastuksissa jotenkin esiin. Tarina Kokeisten rististä kertoo vähintään, että 1600-luvun Suomessa oli mahdollista ajatella ihmisten luovan itselleen pyhiä paikkoja pystyttämällä ristejä ja että heidän oli mahdollista kokea saavansa niiden avulla onnea ja siunausta – eikä tätä vähentänyt tieto siitä, että kirkollinen esivalta paheksui moista. Toisaalta papit keräsivät samanlaisia tarinoita samoihin aikoihin todisteiksi Ruotsin suuresta muinaisesta historiasta, joten kirkollinenkaan paheksunta ei ollut täysin yksiselitteistä.[38] Oikea järjestys oli jo sinänsä pyhän merkki; tuomiokapitulin mielestä juuri epäjärjestys ja pitäjäläisten omavaltaisuus saastuttivat tilaa.[39]

Saarnahuone hevosille – eriytyvät ja yhdistyvät pyhän tilan kokemukset

Kiista pyhän tilan määrittelystä ja kokemisesta tuomiokapitulin ja pitäjäläisten kesken kävi vielä konkreettisemmaksi erityisesti Keuruulla. Vanhan kirkkoherran kuoltua Lempäälän kappalainen, tuomiokapitulin kirkkoherranvirkaan nimittämä pappi, saapui Keuruulla pitämään näytesaarnaa Marian kirkottamisen päivänä eli kynttilänpäivänä helmikuussa 1662. Vaikka siitä oli edellisenä sunnuntaina vanhan kirkkoherran hautajaisissa kuulutettu, tuli paikalle ainoastaan parikymmentä pitäjäläistä. Nämäkään eivät suhtautuneet tuomiokapitulin kirkkoherraehdokkaaseen asianmukaisen nöyrästi, vaan löivät kirkon ovet kiinni hänen edestään. Silloin kappalainen vei saarnaajakokelaan ”taloon, jossa hevoset ja siat olivat, haluten hänen siellä saarnaavan ja sanoen itsekin siellä usein tapaavansa saarnata, kun kuulijoita ei apostolien päivinä tai muina kylminä päivinä tule enempää kuin kolme tai neljä – mutta silloin hän siivoaa tuvan puhtaaksi ja ajaa siat ulos.”[40]

Tässä vaiheessa on syytä palata alussa Agnewn, Diganin ja jossain määrin Laitisen perusteella kuvaamaani tila-paikan käsitteellistämiseen. Tila, paikka tai niiden materiaaliset osat eivät ole pelkästään annettuja fyysisiä tekijöitä, jotka sanelevat ihmisen kokemusta, vaan ihmisen ko-

https://doi.org/10.21435/ht.289

kemus ja materia yhteisvaikuttavat siihen, mitä kummastakin tulee – ja koska vaikutus ei lakkaa, vaan aina uusiintuu, sekä ihmisen että materian suhde on aina joksikin tulemisen tilassa, ei koskaan valmis tai pysähtyvä. Tähän voidaan soveltaa – edelleen väljästi Laitisen viitoittamaa polkua edeten – Karen Baradin näkemystä tilan ja materian kokemuksesta mentaalista ja fyysistä yhdistävinä ”lomittuneina materiaalisina käytänteinä”, jotka syntyivät suhteessa toisiinsa. On syytä korostaa myös, että kyse on käytänteistä: tekemisestä ja toiminnasta, kuten eläinten oleilusta hajuineen, eritteineen ja äänineen, niiden siivoamisesta ja saarnaamisesta tai saarnaamisesta kieltäytymisestä. Kyse oli teoista, jotka lopulta määrittivät sitä, miten tiloista ja paikoista tuli pyhiä tai epäpyhiä.[41]

Erilaiset käytänteet ja tekeminen tuottivat osallisille ja asianosaisille kaikille erilaisia kokemuksia sen mukaan, miten he käytänteisiin osallistuivat. Tuomiokapituli, kappalainen ja hänen seurakuntansa tai Lempäälästä tullut kirkkoherrakandidaatti Keuruulla eivät edes oikeastaan jakaneet samaa toimintaa, vaan pikemminkin havainnoivat sitä täysin eri vaiheissa ja kokivat sen erilaisissa kehyksissä. Kirkkoherrakandidaatti koki tulleensa häväistyksi. Monet seurakuntien torjumat papit poistuivat paikkakunnalta suurieleisesti, kuten Uudessa testamentissakin kehotetaan.[42]

Vanhan kappalaisen käytännöllinen suhtautuminen sekä kirkkoherraehdokkaan että omaan saarnaamiseensa sen sijaan muistuttaa Lutherin saarnasta Torgaussa – tai kenties jopa kalvinistisesta tulkinnasta. Eläinsuojana käytetty talo kirkon lähellä ei ehkä ollut kirkon näköinen, ladosta erottuva tai kauneudellaan hartautta herättävä edes siivottuna, mutta se oli riittävän kokoinen muutaman hengen seurakunnalle, ja eläinten jäljiltä se todennäköisesti oli kylminä talvipäivinä kirkkoa siedettävämmän lämpöinen. Kappalaiselle ja niille muutamalle kävijälle saarna todella pyhitti pyhän tilan. Eläimet, etenkin hevoset ja aasit (harvoin siat), esitettiin useissa kristillisissä tarinoissa pikemminkin viattomina kuin saastaisina, joskus jopa Jumalan välikappaleina ja vähintään Jeesuksen syntymän todistajina. Kenties eläimet muodostivat tottelematonta seurakuntaa paremman saarnankuulijajoukon. Tuomiokapituli ei kuitenkaan kirjeessään sanallakaan viittaa eläinsuojan mahdollisiin symbolisiin merkityksiin: se piti kirkkoherraehdokkaan kohtaamaa loukkausta karkeana ja kielsi sen ja muiden ylilyöntien takia tarjoamasta ehtoollista tai

https://doi.org/10.21435/ht.289

järjestämästä mitään jumalanpalveluksia paikkakunnalla ”sen enempää kirkossa kuin tallissakaan”. [43]

Kun ilmiöitä, kuten nyt pyhää, tarkastellaan tiettyjen ihmisten ajatusten, ilmausten ja käytänteiden pohjalta tietyissä materiaalisissa tiloissa, ne muuttuvat yhteisen ja yleisen sijasta moninaisiksi samanaikaisuuksiksi.[44] Mahdollisuus kokea hevosten ja sikojen suoja joko karkeaksi loukkaukseksi saarnaajaa ja kirkkoa kohtaan tai siivoamalla ja saarnaamalla pyhitettäväksi huoneeksi, kertoo tilallisen kokemuksen moninaisuudesta. Samalla se kertoo myös pyhän ja maallisen, käytännöllisen ja pyhitetyn tilan sekoittumisesta. Eräällä tapaa kuvaavaa on, ettei tuomiokapituli Turusta käsin oikeastaan ottanut kantaa talli-saarnahuoneen pyhyyteen. Vaikka se oli valmis rankaisemaan keuruulaisia pannalla siitä, miten nämä kohtelivat tuomiokapitulin kirkkoherrakandidaattia, se ei kuitenkaan näytä pitäneen eläinsuojassa saarnaamista sinänsä häpäisevänä tai epäpyhänä. Keuruun vanhaa kappalaista ei myöskään rangaistu siitä, että hän siellä saarnasi tai että hän vei uuden viranhaltijan talliin. Vanhaa kappalaista toki kiellettiin saarnaamasta enää tallista, mutta häntä ei julistettu pannaan muiden seurakuntalaisten kanssa, vaan hänen tuli jatkossa saarnata kotonaan ja jakaa myös ehtoollista, tosin vain hätätilassa.

Kaikki käytänteiden eri vaiheisiin eri tulokulmista osallistumisen synnyttämät kokemukset eivät varhaismodernissa maailmassa olleet saman arvoisia eivätkä yhtä hyväksyttäviä. Siksi kokemuksen kontrollointi oli vallan elementti.

Kaiken muun kokemuksen eriytyessä ja erilaistuessa kirkkorakennus, paikallistunut ja materiaalistunut tila, oli juuri se, joka pyhän kokemuksessa pysyi samana seurakuntalaiselta toiselle, seurakuntalaiselta kappalaisille ja kirkkoherroille, tuomiokapitulille ja vielä kuninkaalliselle majesteetillekin. Sen fyysisestä paikkaan ja lokaatioon sitoutuneisuudesta huolimatta, tai ehkä juuri sen vuoksi, kirkkorakennus oli pyhän kokemuksen ylipaikkainen, globaalistettavissa oleva osa. Sen kaikki pystyivät mieltämään suunnilleen samalla tavalla – jopa kuninkaallinen majesteetti, joka sentään ei ollut näitä kyseisiä rakennuksia koskaan nähnyt, pystyi ainakin kuvittelemaan sen riittävän konkreettisella tavalla. Varhaismoderni kirkkotila oli kenties poikkeuksellisen konkreettisesti virtuaalisen ja maantieteellisen lomittumista.[45]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Koska juuri materiaalinen ympäristö oli lähtökohtaisesti jollain tapaa jaettu ihmisten välillä, se toimii myös kokemusten tulkinnan jakamisen mediana ja rakenteena. Ihmisten aistihavainnot samoistakaan fyysisistä ympäristöistä eivät välttämättä ole samoja ja samanlaisia, mutta kirkkorakennuksista useimmilla oli riittävän samankaltaisia havaintoja tai ainakin muistoja havainnoista. Ja vaikka havainnot sinänsä saattoivat olla erilaisia, niille voitiin antaa ja annettiin riittävän samankaltaisia merkityksiä ja selityksiä, jotta ihmiset voivat myös käyttää niitä kokemustensa jakamisen pohjana: paikka ja tila tarjosivat yhtymäkohdan, jolle yhteisistä merkityksistä neuvotteleminen voitiin perustaa, sillan yksilöiden ja yhteisöjen välillä. Ne tarjoavat yhden rakenteen, jonka avulla yksittäisten ihmisten yksittäiset havainnot ja teot voivat ennen pitkää, toistuessaan, muuttua sosiaalisiksi yhteiskuntarakenteiksi.[46] Siksi on loogista, että tuomiokapitulin valitus, jonka toinen alkuperäinen tarkoitus oli valittaa kirkkoherranvirkojen nimityksien valuvan tuomiokapitulin ohi,[47] tarttui monin paikoin kirkkorakennuksiin. Totta kai rakennukset olivat myös kirkon ja kruunun yhteinen vallan ja vaurauden merkki paikallisympäristöissä ja siksi näiden tahojen yhteinen intressi,[48] mutta ne olivat sitä juuri siksi, että kirkkorakennuksella oli myös vaikutus paikallisyhteisöjen pyhän kokemukseen ja siten niiden järjestykseen.

Kun Keuruun piispantarkastuksessa esiin tulleita rikkomuksia loppuvuodesta 1662 käsiteltiin kihlakunnanoikeudessa, antoi tuomiokirja yhteisöstä paljon järjestyksellisemmän kuvan. Tuomiokapitulin kirjeessä mainituille tavattomille väkivallanteoille ei löytynyt lainkaan todistajia, edes niiden uhrit eivät myöntäneet niitä tapahtuneiksi – paitsi milloin syyllisiä vaikuttivat olevan aivan ulkopaikkakuntalaiset miehet, joiden kotipaikkakunnalle käsittely siirrettiin. Längelmäkeläisten oluesta todettiin, ettei sitä ollut kuin kaksi tynnyriä ja se oli tarkoitettu paikkakunnalta kotoisin olleen miehen hautajaisiin, joissa se oli suurimmalta osalta myös käytetty. Tuomiokirjasta ei löydy keskustelua puurististä tai tallissa saarnaamisesta vaan ainoastaan merkintä, että käräjärahvas kielsi tietävänsä enempää ”muista sellaisista syyteistä kuin oikeudelle on kerrottu”. Paikkakunnan järjestyksessä ei enää näyttänyt olevan mitään vikaa eikä mitään epäpyhää.[49]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Kenen tila, sen kokemus?

Huomattava osa tuomiokapitulin valituskirjelmää konkretisoitui seurakuntien tilojen ja paikkojen hallinnan tai suorastaan omistuksen haasteisiin. Perniössä kirkonmäellä seisoi ikivanha herraintupa, jota ihmiset käyttivät hevostallina ja pappisväkikin varastona (*stegnehus*). Sekin oli huonokuntoinen ja katto oli osin sortunut. Kun pitäjään muutama vuosi sitten oli rakennettu tupa, jota pitäjäläiset kutsuivat piispantaloksi, väki hylkäsi vanhan herraintuvan ja käytti talvisin piispantupaa tallinaan. Tuomiokapituli kirjoitti tehneensä piispan kanssa kolme tarkastusta paikkakunnalle nuhdellakseen pitäjäläisiä, mutta kun nämä eivät tehneet parannusta, ottivat tuomiokapitulin edustajat pitäjäläisiltä piispantalon avaimet, joten seurakunta oli edellisestä joulusta alkaen ollut ilman jumalanpalvelusta. Jos ja kun pyhää pidetään erityisenä erilleen ottamisena, tilojen pyhyys tai epäpyhyys liittyi myös kilpailtuun omistukseen – paikallinen väki koki tilat omikseen ja katsoi voivansa käyttää ”piispantaloa” omiin tarkoituksiinsa. Turun tuomiokapituli katsoi ne yhtä lailla omikseen estäen fyysisen tilankäytön pitäjäläisiltä, jotka eivät sopeutuneet kirkon järjestykseen.[50]

Myös Keuruulla koko seurakunta oli pitänyt sulkea pois Herran ehtoolliselta ja ylipäänsä jumalanpalveluksista, joita tuomiokapituli oli kieltänyt Keuruun kirkossa enää pitämästä. Toisin kuin Perniössä, Keuruulla sulkua ei vielä huhtikuussa 1662 voitu purkaa. Syynä ei ollut kirkkorakennuksen materiaalinen rappio, vaan seurakunnassa edellisen kirkkoherran sairauden ja kuoleman jälkeen levinnyt ”yleinen jumalattomuus”, joka saastutti niin seurakunnan jäsenet kuin kirkkotilankin.[51]

Kun asioita myöhemmin käsiteltiin kihlakunnanoikeudessa, annettiin sen tuomiokirjassa ymmärtää, ettei pelkästään kappalainen ja tuomiokapituli, vaan myös pitäjäläiset itse olivat sulkeneet toisiaan pois ehtoolliselta vastapuoltensa riitaisuuden vuoksi. Muodollisesti papilla tai tuomiokapitulilla oli oikeus kieltää ehtoollinen erheessä pitäytyviltä seurakuntalaisiltaan, mutta koska yleinen käsitys oli, että ehtoolliselle valmistautumattomana osallistuminen häpäisi koko tilanteen, ehtoollisella käynnistä tuli myös pitäjäläisten keskinäisten riitojen ja sosiaalisen järjestyksen ylläpidon julkinen väline. Pitäjäläiset pyrkivät kieltämään ja

https://doi.org/10.21435/ht.289

joskus fyysisesti estämään toisiaan menemästä ehtoolliselle osoittaakseen muulle seurakunnalle, mitä mieltä olivat toistensa kelpoisuudesta pyhän ääreen. Keuruulla nämä riitaisuudet eivät kuitenkaan enää liittyneet saarnahuoneen järjestelyihin vaan pitäjäläisten keskinäisiin perintöriitoihin ja väkivaltaisuuksiin.[52]

Vastaavia ongelmia mainittiin olevan myös Sääksmäellä ja Orivedellä. Näissäkin esimerkeissä tuomiokapituli oli kiinnostunut hiippakunnan omaisuudeksi katsomistaan rakennuksista, maista ja niiden kunnosta. Tuomiokapituli piti tilojen rappion syynä säännönmukaisesti paikallista kirkon edustajaa, kirkkoherraa tai kappalaista, joka ei kunnolla pystynyt hoitamaan tehtäväänsä seurakunnan johtajana ja tuomiokapitulin edustajana pitäjässä. Perniössä epäjärjestyksestä syyn sai ”vanha ja nyt jo monta vuotta sängyssä maannut kirkkoherra, joka ei mitään tiedä eikä ymmärrä, eikä hyvällä tahdollakaan saa Jumalan seurakuntaa hyödyllisesti tai vakavasti hoidettua”. Sekä tilan että kirkkoherran olisi pitänyt edustaa kirkkoa ja sen pyhyyttä, ja ne olivat toisistaan riippuvaisia. Kun kirkkoherra ei voinut hoitaa tehtäväänsä, oli tuomiokapitulin ja piispan tultava paikalle ottamaan kirkon omaisuus haltuunsa ja palauttamaan sen pyhyys palauttamalla järjestyksen – kirjeen kirjoitushetkellä paikkakunnalle oli saatu asetettua uusi viranhaltija ja jumalanpalvelukset oli taas aloitettu.[53]

Sääksmäellä kirkko, pappila, pappilan maat ja koko seurakunta olivat menossa tärviölle seurakuntalaisten riitelyn takia. Riitelyn syyksi tuomiokapituli totesi, että nykyinen pappi oli järjestänyt itsensä virkaan vastoin tuomiokapitulin tahtoa enneaikaisella salavuoteudella paikallisen everstin tyttären kanssa. Se kuvasi papin olevan ”juoppo, mahtaileva parlamenttimaakari, väkivallantekijä, aina riitelemässä ja tappelemassa kuulijoidensa kanssa, etenkin aatelisten, syyttelemässä heitä huoripukeiksi, juoppojen seuraa pitäviksi puolen markan junkkareiksi, jota on täytynyt tästä sakottaa käräjillä ja joka olisi piiskattu hovioikeudessa, jollei maaherra olisi puuttunut asiaan”. Oikeudenkäyntien jälkeen pastori oli taas palannut tapoihinsa, eivätkä pitäjäläiset enää suostuneet yhteistyöhön rakennuksienkaan suhteen. Riitelyn kuvaus korostaa sekä jo edellä keskusteltua yleistä epäjärjestystä seurakunnassa, että tuomiokapitulin ja kirkon tukea kaipaavaa arvovallan puutetta – mikään toimenpide ei auttanut.[54]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Samanlaiseksi kuvattiin tilanne Orivedellä: kappalainen oli yksinkertainen mies ja heikko saarnaaja, ja kirkkoherra oli juoppo. Mutta kun tuomiokapituli ehdotti pitäjäläisille uutta kirkkoherraa, joka voisi kunnostaa rappeutuneen seurakunnan, pitäjäläiset kieltäytyivät moisesta.[55]

Tuomiokapitulin kirjeellä on selvästi kaksi rinnakkaista ja toisiaan tukevaa intressiä, jotka muutenkin painottuivat Terseruksen ajan tuomiokapitulin toiminnassa.[56] Yhtäältä kirje painottaa vaatimusta siitä, että tuomiokapitulin oli voitava asettaa virkoihin pätevät henkilöt aatelin patronaattioikeuksien estämättä. Toisaalta tilaongelmat olivat suuri haaste, sillä tuomiokapitulin mahdollisuudet käyttää teoriassa täydellistä valtaansa oli tässä suhteessa käytännössä riittämätön: seurakuntalaisia voitiin kyllä vaatia ja komentaa maksamaan ja ylläpitämään rakennuksia, mutta heitä oli hankala saada käytännössä tekemään niin.[57] Lisäksi samassa kirjeessä puhutaan tiloihin ja tilankäyttöön liittyvistä haasteista myös Porin koulun rahoitusongelmien kohdalla, ja vielä erikseen haasteista, joita tuomiokapituli kohtasi yrittäessään järjestää kirkkoihin penkkejä näihin aikoihin annettujen määräysten mukaan. Ne liittyvät myös samaan aikaan meneillään olleeseen tilojenkohentamiskampanjaan.[58]

Seurakuntien tiloilla oli merkitystä omana itsenäänkin. Niiden haluttiin heijastavan sekä seurakuntalaisten hengellistä tilaa ja osuutta luterilaisessa kulttuurissa että kirkon arvovaltaa ja yhteiskunnallista järjestystä. Kirkkorakennus oli Ruotsin kirkon ja Turun hiippakunnan keino olla konkreettisesti läsnä niissä paikoissa, joita Ruotsissa tähän aikaan yhä tiiviimmin pyrittiin kartoittamaan. Se oli myös kirkon tapa vallata kartogafinen ruudukko, josta varhaismodernissa kulttuurissa tuli yhä tärkeämpi hallinnon ja vallan väline – areena, jolla kirkko yhtä aikaa teki yhteistyötä ja kilpaili maallisen vallan kanssa.[59] Valtakuntaa kuvaava karttaruudukko tarjosi tuomiokapitulin ja ylipäänsä kirkon keskushallinnon kokemukselle mentaalisen yleisnäkymän, jonne paikallisten kirkkoherrojen kirjeet ja kuvaukset sijoittuivat, kun taas itse fyysiset paikkakunnat kaukaisessa Sisä-Suomessa usein jäivät herroille vieraiksi. Ja kun kirkkorakennus voitiin piirtää kartalle, se myös konkretisoi kaukaiset ja eksoottiset lokaatiot hiippakunnan ja kirkon keskushallinnolle, ja osoitti heille, että luterilainen usko oli todella edennyt koko valtakuntaan, sekä sen ääriin että sen sisimpään.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Vaikka tilan hallinta ehkä on sen kirjoittamisen tarkoitusperien suhteen vain välineellinen, tuomiokapitulin kirje osoittaa silti myös, että kirkollinen esivalta ei ollut ainoa, jolla oli kirkkotilojen suhteen tavoitteita. Paikalliset asukkaat, niin aateliset kuin ei-aateliset, kuten valituskirjeessä usein todetaan, pyrkivät hallitsemaan niitä yhtä aktiivisesti. Sääksmäellä ja Orivedellä kyse oli toiminnasta kieltäytymisestä, Perniössä ja Keuruulla tilojen omaan käyttöön ottamisesta. Myös paikallisille kirkon tilat näyttäytyivät paitsi pyhän sijaintipaikkana, myös pitäjäläisten ”omina” paikkoina.

Kirkoista tuli paikallisia areenoja, joilla globaali kulttuurinen valta, valtiokeskeinen kruunun ja kirkon poliittinen valta sekä paikallinen toiminta törmäsivät.[60] Törmäyksessä paikkojen ja tilojen omistuksesta, käytöstä ja määräysvallasta niiden kunnossapidossa voitiin ja oli tarpeen kilpailla.

Tilan ja paikan kokemuksellisia yhteenkietoutumia

Tässä luvussa olen tarkastellut pyhää tilaa 1600-luvun ihmisten kokemusmaailmassa kirkkotiloja koskeneen 1662 Turun tuomiokapitulin valituskirjelmän avulla. Kirkkotilan pyhyyden visuaalisiin sekä tuoksuihin ja äänimaailmaan liittyviin elementteihin on aikaisemminkin kohdistunut runsaasti tutkimusta, tässä on keskitytty nimenomaan kirkkorakennukseen.

Luvussa on keskusteltu järjestyksestä pyhyyden määritelmän osana. Järjestys ja epäjärjestys olivat keskeisiä tilan pyhyyden osoituksia, mutta oikea järjestys voidaan ymmärtää monella tavalla. Pyhän ja epäpyhän läikkyminen tilasta ja paikasta toiseen ovat kude ja loimi, ja 1660-luvulla vallitsi monitahoinen kilpailu siitä, kuka saa määritellä, mistä suunnasta kudelmaa katsottiin. Kirkkotilan kokemus näyttäytyy fyysisen tai materiaalisen ja sosiaalisten käytänteiden yhteenkietoutumana, jossa käytänteet tuottavat erilaisia, kokijoille eriytyviä ja henkilökohtaistuvia kokemuksia paikasta, ja jossa materiaaliset elementit lisäävät kokemukseen jakamiskelpoisen, yhteisen ja yhtenäistävän tekijän.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Tuomiokapitulin valituskirje vuodelta 1662 ja sen sisältämät narratiivit rapistuvista kirkoista, epäjärjestyksestä ja seurakuntalaisten sulkemisesta ulos jumalanpalveluksista suomalaisissa esimerkkiseurakunnissa näyttäytyvät osana uuden ajan alussa kolmella eri tasolla käytyä kilpailua pyhän tilan hallinnasta: yhtäältä globaalin kristillisen kulttuurin ja reformaation, toisaalta kirkon ja kruunun keskusvaltakehityksen ja kolmanneksi paikallisyhteisöjen muodostaman kolmion kesken. Toisaalta tässä kilpailukolmiossa näkyy myös varhaismoderni tilojen "paikkaistuminen" tai maantieteellisiin lokaatioihin sitoutuminen, josta Beat Kümin ja Paul Stock ovat keskustelleet: Kirkko oli jotain, joka konkretisoi luterilaisuuden vaikkapa Keuruulle tai Perniöön, samalla kun se konkretisoi kirkon keskushallinnolle, minne asti sen vaikutuspiiri ulottui ja miten tiivis sen vaikutuksen verkko oli.

Kilpailussa tilan kokemuksen hallinnasta näkyy sama kokemuksen paikkaistumisen kerroksellisuus ja sen erilaiset merkitykset toisaalta ylikansallisen uskonnon ja valtakuntaan sitoutuneen kirkon ja toisaalta paikallisen – vaikkapa keuruulaisen tai perniöläisen – lähikokijan välillä. Tilan ja paikan kyky yhdistää henkilökohtainen ja jaettu samaan kokemukseen teki tilan kontrollista merkittävän pyhän määrittelijän ja sitä kautta myös vallan, kulttuuriin kuulumisen kokemusta säätelevän tekijän.

VIITTEET

1 Luku on kirjoitettu Suomen Akatemian rahoituksella osana Kokemuksen historian huippuyksikön toimintaa.

2 Anttonen 2010, 122–125; Durkheim 1912; Pessi, Pitkänen, Westinen & Grönlund 2018; Sosis 2011.

3 Bossy 1973; Scribner 1987.

4 Bossy 1973; Davis 1971.

5 Esim. Bridget Heal 2017 a ja b, Tara Hamlin, Craig Koslofsky; Suomesssa esim. Helena Edgren, Markus Hiekkanen, Elina Räsänen tai Hanna Pirinen.

6 Lefebvre, 1991, 26.

7 Laitinen 2017, 23–24.

8 Agnew 1987, Digan 2015; Arnade et al 2002.

9 Heffernan 2015; Kümin 2015; Stock 2015.

https://doi.org/10.21435/ht.289

10 Lamberg, Katajala &Toivo 2021.
11 Kivimäki 2019; Toivo 2021; Kivimäki & Toivo 2022.
12 Katajala-Peltomaa & Toivo 2021.
13 RA: Kollegiers med flera skrivelser till Kungl-Maijt, Åbo stift vol 1. Terserus et al. Kuninkaalliselle Majesteetille 10. huhtikuuta 1662.
14 Ibid.
15 Laasonen 1977; Laasonen 2008; kansanopetuksesta Laine &Laine 2010.
16 Göransson 1950; Göransson 1952; Salminen 1978; Laasonen 1977; Väänänen 2011; Lempiäinen 1997; Laasonen 1997.
17 Eliade *Patterns*, 25.
18 Isaias 22; Heal 2005; Luther 1544: Saksaksi: Einweyhung eines Newen Hauses zum Predigampt Göttlichs Worts erbawet Im Churfürstlichen Schloss zu Torgaw. (D. Martin Luthers werke: Kritische Gesamtausgabe 49. Weimar: Böhlau 1883, 588–614, eli jotakuinkin "Suvereenin Vaaliruhtinaan Torgaun linnaan rakennuttaman uuden talon vihkiminen Jumalan sanan Saarnaamisen tehtävään". Englanninkielisessä Philadelphia-editiossa se on kuitenkin käännetty "Sermon at the Dedication of Castle Church, Torgau 1544" in *Luther's Works 51: Sermons I*, edited by John Doberstein and Helmut Lehmann (Fortress Press, 1959).
19 " – –seek out secret corners to hide away, as the Anabaptists do" Luther 1544.
20 Luther 1544: saksankielisessä laitoksessa: "Meine lieben Freunde, wir wollen jetzt dieses neue Haus einsegnen und unserem Herrn Jesus Christus weihen." Philadelphia-edition englanninnoksessa: "– –we now to bless and consecrate this new house to our Lord Jesus Christ."
21 Scribner 2002, 315; Isaias 23–24.
22 Kirkkolaki 1686, Cap. XXVII.
23 Knuutila 2010.
24 Roberts 2000.
25 Kirkkolaki 1686, Cap. XVIII, § 4 & 5.
26 Michalski 1999, 86–87.
27 Hiekkanen 2007; Pirinen 1996; Räsänen 2017; Luther, Martin: Lectures on Genesis, Luther's Works VII, toim. Jaroslav Pelikan (St. Louis: Concordia, 1966) 333.
28 Heal 2005; Laitinen 2012, 318–321.
29 Scribner 1986; Roper 2015; Weikert 2004; Jokipii 2002; Kuha 2016 91–102.
30 Heal 2005; Duffy 2001, 105: "– – dwindled from presences to not much more than furniture."
31 Toivo 2016; Kuha 2014; Jokipii 2002; Luther 1544/1959: "– – dear Lord himself may speak to us through his holy word, and we respond to him through prayer and praise."
32 RA: Kollegiers med flera skrivelser till Kungl-Maijt, Åbo stift vol 1. Terserus et al. Kuninkaalliselle Majesteetille 10. huhtikuuta 1662. Kts myös Lasonen 1977 ja Laasonen 2008 Terseruksen kirkkopolitiikasta yleisemmin. Papinvirkojen nimityksiä ovat tutkineet mm. Laasonen 1983; Lindström 2003; Samuelsson 2012. Papistoa vastaan eri paikkakunnilla esitetyt valitukset ovat olleet tutkimuksen kohteena aika usein, esim Crafoord 2002; Ihse 2005, joissa myös aiheeseen liittyvästä lähdekritiikistä. "Epäkelvot papit" ovat

olleet myös paikallishistorioiden perustavara, ks. Markkola & Kajander 2014, jossa yleiskatsaus aiheeseen.

33 ”– – ingen ordning tucht eller beskedligheet öfwer uthj kyrkian och under Gudstiänsten, uthan hwar predikodag träta the, skiutas och bulra, icke allenast gemeent folck uthan och Adelen, mane whar annan uhr Kyrckian och umsäija hwar annan thil lif och lefwerne; Uthan för Kyrkian hafwa the hållit fyra eller fäm öölkrogh och somblighe äro kompne uthj Kyrkian Komme the andre uth Krogen folle och galne.” RA, Stockholm; Kollegiers med flera skrivelser till Kungl-Maijt, Åbo stift vol 1. Terserus et al. Kuninkaalliselle Majesteetille 10. huhtikuuta 1662, 3.

34 RA: Kollegiers med flera skrivelser till Kungl-Maijt, Åbo stift vol 1. Terserus et al. Kuninkaalliselle Majesteetille 10. huhtikuuta 1662, liite Keuruun piispantarkastuspöytäkirjasta 25.–26.2.1662. Keuruun tapausta on käsitelty myös esim. Jokipii 1959, 518–522 sekä Miettinen 2017, 225, 229.

35 Kuha 2016, 64, 111–119; Toivo 2016, 41; Lares 2020, 132–141.

36 Kuha 2016, 88–90; Burnett 2011.

37 RA: Kollegiers med flera skrivelser till Kungl-Maijt, Åbo stift vol 1. Terserus et al. Kuninkaalliselle Majesteetille 10. huhtikuuta 1662, liite Keuruun piispantarkastuspöytäkirjasta 25.6.2.1662.

38 Kuha 2016 155–156; Stark 2002; Toivo 2014; Zachrisson 2019.

39 ”Järjestyksen” merkityksestä 1600-luvun luterilaisten identiteelille kasvatuksen ja kansanopetuksen alalla ks. myös Laine & Laine 2010.

40 RA: Kollegiers med flera skrivelser till Kungl-Maijt, Åbo stift vol 1. Terserus et al. Kuninkaalliselle Majesteetille 10. huhtikuuta 1662, liite Keuruun piispantarkastuspöytäkirjasta 25–26.2.1662. ” – – ett hwuss ther hästar och Swijn woro, wille han skulle ther predika, sägandes sigh ther offta pläga predika, säger och nu när så tilbör att inthet Mehr ähn tree eller fyra komma tillstädes på Apostle eller andra dagar när kalt är, så pläger han ther hålla predikan, Men så giöra the stugan reen och uthråka swijnen”.

41 Barad, *Meeting the Universe*, 55f.; Laitinen 2017, 23–24.

42 Mäntylä 1969; Luuk 10:10–11 ”Mutta kun tulette kaupunkiin, jossa teitä ei oteta vastaan, menkää sen kaduille ja sanokaa: ’Tomunkin, joka teidän kaupungistanne on jalkoihimme tarttunut, me karistamme teille takaisin’.”

43 RA: Kollegiers med flera skrivelser till Kungl-Maijt, Åbo stift vol 1. Terserus et al. Kuninkaalliselle Majesteetille 10. huhtikuuta 1662, liite Keuruun piispantarkastuspöytäkirjasta 25-26.2.1662.

44 Ks. Jerram 2013, 408, 419.

45 Potts, 2015.

46 Mahmood 2005 & Ahmed 2008; Viitaniemi 2019, 90–91.

47 Kirkkoherran nimityksissä oli usein erimielisyyksiä, vaikka teoriassa tuomiokapitulilla oli yksiselitteinen oikeus nimittää kirkkoherra muihin kuin regaaliseurakuntiin, joihin papin taas nimitti kuningas. Käytännössä paikallinen seurakunta ja etenkin aatelisto pyrkivät ja onnistuivat asettamaan ehdolle ja tukemaan omia ehdokkaitaan tuomiokapitulin ohi. Ks. esim. Laasonen 1983; Lindström 2003; Mäntylä 1969; Samuelsson 2012.

48 Lamberg et al. 2021.

49 KA: KOa:5: 687. Ruovesi 16.–17.12.1662.

https://doi.org/10.21435/ht.289

50 RA: Kollegiers med flera skrivelser till Kungl. Maijt, Åbo stift vol 1. Terserus et al. Kuninkaalliselle Majesteetille 10. huhtikuuta 1662, sivu 3.

51 RA: Kollegiers med flera skrivelser till Kungl. Maijt, Åbo stift vol 1. Terserus et al. Kuninkaalliselle Majesteetille 10. huhtikuuta 1662, sivu2.

52 KA: KOa:5: 687. Ruovesi 16.–17.12.1662. Burnett 2011, 87–88; Bossy 1973.

53 ” – – haar inthet wett eller förstånd, och uthj wälmachten aldrig medh någon nyt och alfwarsamheet föreståått Gudz församblingh.” RA: Kollegiers med flera skrivelser till Kungl. Maijt, Åbo stift vol 1. Terserus et al. Kuninkaalliselle Majesteetille 10. huhtikuuta 1662, 3.

54 “en drinckare, öfwerdådigh parlamentsmakare, wåldzwerckare, altijd träter och Kifwer medh sina Åhörare, synnerligen af Adel, skyller them för hoorungar, Swammpetyckiare halfmarks Junckare etc. hafwer måst bötha thärföre på tinget.” Parlamenttimaakari tarkoittaa juoruilijaa ja turhan puheen tuottajaa. RA: Kollegiers med flera skrivelser till Kungl. Maijt, Åbo stift vol 1. Terserus et al. Kuninkaalliselle Majesteetille 10. huhtikuuta 1662, 4.

55 RA: Kollegiers med flera skrivelser till Kungl.Maijt, Åbo stift vol 1. Terserus et al. Kuninkaalliselle Majesteetille 10. huhtikuuta 1662, 5.

56 Laasonen 1977; Laasonen 2008.

57 Viitaniemi 2016 kuvaa samaa ilmiötä seuraavalla vuosisadalla.

58 Laitinen 2012.

59 Kümin 2015; Scott, 2015.

60 Agnew 2009; ks. myös Agnew & Shin 2017.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

ARKISTOLÄHTEET

Riksarkivet, Tukholma (RA)
  Kollegiers med flera skrivelser till Kungl. Maijt., Åbo stift vol 1.
Kansallisarkisto, Helsinki (KA)
  Kihlakunnanoikeuksien renovoidut tuomiokirjat (KO)
    Ylä-Satakunnan tuomiokunnan renovoidut tuomiokirjat

LÄHDE- JA VIRALLISJULKAISUT

Kirkkojärjestys 1571.

Kirkkolaki 1686.

Luther, Martin 1883: Einweyhung eines Newen Hauses zum Predigampt Göttlichs Worts erbawet Im Churfürstlichen Schloss zu Torgaw. (*D. Martin Luthers werke: Kritische Gesamtausgabe* 49. Weimar: Böhlau. 588–614.

Luther, Martin 1966: Lectures on Genesis. Teoksessa Jaroslav, Pelikan (toim.) *Luther's Works VII*. St. Louis: Concordia.

Luther, Martin 1959: Sermon at the Dedication of Castle Church, Torgau 1544. Teoksessa Doberstein, John & Lehmann, Helmut (toim.) *Luther's Works 51: Sermons I*. Fortress Press.

https://doi.org/10.21435/ht.289

KIRJALLISUUS

Agnew, John & Shin, Martin 2017: Spatializing Populism: Taking Politics to the People in Italy. – *Annals of the American Association of Geographers Volume 107*. 915–933.

Agnew, John 2009: *Globalization and Sovereignty*. Rowman & Littlefield.

Agnew, John 1987: *Place and Politics: The Geographical Mediation of State and Society*. Allen & Unwin.

Ahmed Sara 2008: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the New Materialism. – *European Journal of Women's Studies* 15 s. 23–39.

Spicer, Andrew & Hamilton, Sarah (toim.) 2008: *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*. Ashgate: Aldershot.

Anttonen, Veikko 2010: *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Barad, Karen 2007: *Meeting the Universe Halfway – Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.

Bossy, John 1973: Blood and Baptism: kinship, community and Christianity in Western Europe from the fourteenth to the seventeenth centuries. Teoksessa D. Baker (toim.) *Sanctity and Secularity Studies in Church history, vol X*. Oxford. 129–143.

Burnett, Amy Nelson 2011: The Social History of Communion. – *Past & Present* 211 s. 77–119.

Crafoord, Febe 2002: "*Läter all ting ährligha och skickeliga tilgå". Prästerskapet i 1600-talets Sverige.* Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

Davis, Natalie Zemon 1971: The Reasons of Misrule: Youth Groups and Charivaris in Sixteenth-Century France. – *Past & Present* 50: 1 s. 41–75.

Digan, Katie 2015: An Introduction to Space and Place. Teoksessa *Places of Memory: The Case of the House of the Wannsee Conference*. London: Palgrave Pivot. 12–18.

Duffy, Eamon 2001: *The Voices of Morebath: Reformation and Rebellion in England c. 1400–c.1580*. New Haven: Yale University Press.

Durkheim, Émile 1995 (1912): *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.

Göransson, Sven 1950: *Ortodoxi och synkretism i Sverige 1647–1660*. Skrifter utg. Av Svenska kyrkohistoriska föreningen. 2. Ny följd. Uppsala: Svenska Kyrkohistoriska föreningen.

Göransson, Sven 1952: Den synkretistiska striden i Sverige 1660–1664. *Uppsala universitets årsskrift* 1952:6. Uppsala: Lundequistska bokhandeln.

Heal, Bridget 2005: Sacred Image and Sacred Space in Lutheran Germany. Teoksessa Costner, Will & Spicer, Andres (toim.) *Sacred Space: The Redefinition of Sanctity in Post-Reformation Europe*. Cambrigde: Cambridge University Press. 39–59.

Heal, Bridget 2017a: *A magnificent faith: art and identity in Lutheran Germany*. Oxford: Oxford University Press.

Heal Bridget 2017b: Lutheran baroque: the afterlife of a Reformation altarpiece – *Art history* 2017: 2 s. 358–379.

Heffernan, Michael 2015: The Spaces of Science and Sciences of Space: Geography and Astronomy in the Paris Academy of Sciences. Teoksessa Stock, Paul (toim) *The Uses of Space in Early Modern History*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 125–150.

Hiekkanen, Markus 2007: *Suomen keskiajan kivikirkot*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Ihse, Cecilia 2005: *Präst, stånd och stat. Kung och kyrka i förhandling 1642–1686*. Stockholm: Stockholms universitet.

Isaias, Vera 2012: Early Modern Lutheran Churches: Redefining the Boundaries of the Holy and the Profane. Teoksessa Spicer, Andrew (toim.) *Lutheran Churches in Early Modern Europe*. Farnham: Ashgate.

Jerram, Leif 2013: Space: A Useless Category for Historical Analysis? – *History and Theory* 52: 3 s. 400–419.

Jokipii, Mauno 2002: Suomen ns. uhrikirkkojen taustaa, historiaa ja tarinaperinnettä. Teoksessa – *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 89–91* s. 31–76.

Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa Maria 2021: *Lived religion and gender in late medieval and early modern Europe*. Abingdon, Oxon: Routledge.

Kivimäki, Ville 2019: Reittejä kokemushistoriaan – menneisyyden kokemus yksilön ja yhteisön vuorovaikutuksessa. Teoksessa Annola, Johanna, Kivimäki, Ville & Malinen, Antti (toim.) *Eletty historia. Kokemus näkökulmana menneisyyteen*. Tampere: Vastapaino. 9–38.

Kivimäki, Ville & Toivo, Raisa Maria 2022: Kokemuksen historia: Rakenteet ja ihmiset, merkitykset ja yhteisöt. Teoksessa Danieslbacka, Mirkka – Hannikainen, Matti O. – Tepora, Tuomas (toim.) *Avaimia menneisyyteen: Opas historiantutkimuksen menetelmiin*. Helsinki Gaudeamus. 59–76.

Knuutila, Jyrki 2010: Kirkkolainsäädäntö ja kirkon virka Suomessa kanonisesta oikeudesta 1993 kirkkolakiin ja -järjestykseen. – *Edilex* 2010: 25.

Kuha, Miia 2016: *Pyhäpäivien vietto varhaismodernin ajan Savossa (vuoteen 1710)*. Jyväskylän yliopisto.

Kümin, Beat 2015: The Uses of Space in Early Modern History—An Afterword. Teoksessa Stock, Paul (toim.) *The Uses of Space in Early Modern History*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Laasonen, Pentti 2008: Terserus, Johannes Elai. Teoksessa *Biografisk lexikon för Finland 1. Sevenska Tiden*.

Laasonen, Pentti 1997: Alanus, Georgius Christophori. Teoksessa *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-000458. Viitattu 30.12.2020.

Laasonen, Pentti 1983: *Papinvirkojen täyttö Suomessa myöhäiskaroliinisena aikana*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Laasonen, Pentti 1977: *Johannes Getselius Vanhempi ja suomalainen täysortodoksia*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Laine, Esko M &Laine, Tuija 2010: Kirkollinen kansanopetus. Teoksessa Hanska, Jussi & Vainio-Korhonen, Kirsi (toim.) *Huoneentaulun maailma: kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 258–312.

Laitinen, Riitta 2012: Church Furnishings and Rituals in Swedish Provincial Cathedral from 1527-c1660. Teoksessa Spicer, Andrew (toim.) *Lutheran Churches in Early Modern Europe*. Farnham: Ashgate.

Laitinen, Riitta 2017: *Order, Materiality, and Urban Space in the Early Modern Kingdom of Sweden*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Lamberg, Marko – Katajala-Peltomaa, Sari – Toivo, Raisa Maria 2021: Tila ja tilalliset identiteetit keskiajan ja varhaismodernin ajan Suomessa. Teoksessa Haapala, Pertti – Markkola, Pirjo – Marjaana Niemi (toim.) *Suomalaisen yhteiskunnan historia* II. Tampere: Vastapaino. 21–59.

Lares, Jenni 2020: *Alkoholinkäytön sosiaaliset merkitykset 1600-luvun länsisuomalaisessa maaseutuyhteisössä*. Tampereen yliopisto.

Lefebvre, Henri 1991: *The Production of Space*. Käännös Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.

Lempiäinen, Pentti 1997: Nycopensis, Andreas Laurentii. Teoksessa *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-000471. Viitattu 30.12.2020.

Lindström, Peter 2004: Prästval och politisk kultur 1650–1800. Umeå: Institutionen för historiska studier, Univ, 2003.

Mahmood, Saba 2005: *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Markkola, Pirjo & Kajander, Konsta 2014: Paikallishistorioiden papit yhteisöissään. Teoksessa *Kotiseutu ja kansakunta* Markkola, Pirjo & Snellman, Hanna & Östman, Ann-Catrin (toim.). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 107–134.

Michalski, Sergiusz 1999: *The Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe*. London: Routledge.

Miettinen, Tiina 2017: Valta ja kontrolli paikallisyhteisöissä. Teoksessa Koskinen, Ulla & Miettinen, Tiina & Salminen, Tapio *Maakunnan synty. Satakunnan historia V (1550–1750)*. Pori: Satakunnan Museo / Porin kaupunki ja Satakuntaliitto.

Mäntylä, Ilkka 1969: *Ja yhteinen rahvas todisti. Kollaasi 1600-luvun suomalaisista tuomiokirjoista*. Helsinki: WSOY.

Pessi, Anne Birgitta – Pitkänen, Ville – Westinen, Jussi – Grönlund, Henrietta 2018: *Tutkimus suomalaisten arvoista ja pyhyyden kokemisesta*. Helsinki: Suomen kulttuurirahasto.

Pirinen, Hanna 1996: Luterilaisen kirkkointeriöörin muotoutuminen Suomessa. Pitäjänkirkon sisustuksen muutokset reformaatiosta karoliinisen ajan loppuun (1527–1718). – *Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja – Finska Fornminnesföreningens Tidskrift 103*.

Potts, John 2015: *New Time and Space*. London: Palgrave Macmillan.

Räsänen, Elina 2016: Ikonoklasmi Suomessa: keskiajan puuveistosten muodonmuutokset. Teoksessa Heinonen, Meri & Räsänen, Marika (toim.) *Pohjoinen Reformaatio*. Turku: Turku Centre for Medieval and Early Modern Studies & Turun historiallinen yhdistys. 254–263.

Roberts, Penny 2002: Contesting Sacred Space: Burial disputes in Sixteenth-century France. Teoksessa Gordon, Bruce & Marchall, Peter (toim.) *The Place of the Dead. Death and Remembrance in late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. 131–48.

Roper, Lyndal 2015: Luther Relics. Teoksessa Spinks, Jennifer & Eichberger, Dagmar (toim.) *Religion, the Supernatural and Visual Culture in Early Modern Europe*. Leiden: Brill. 331–353.

Salminen, Seppo J. 1978 ja 1985: *Enevaldus Svenonius. 1–2*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia, 106 ja 134. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Samuelsson, Jan 2012: Adeln, kyrkan och lokalsamhället i Åbo stift vid mitten an 1600-talet. Teoksessa *Svärdet, ordet och pennan – kring människa, makt och rum i nordisk historia*. Toim. Christer Kuvaja & Ann-Catrin Östman. Åbo: Historiska Samfundet i Åbo XII. 15–36.

Scribner, Robert W. 1987: Cosmic Order and daily life: Sacred and secular in pre-industrial German society. Teoksessa Scribner, Robert (toim.) *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. London: Hambledon Press. 2–16.

Scribner, Robert 2002: Die Auswirkungen der Reformation auf das Alltagleben. Teoksessa Roper, Lyndal (toim.) *Religion und Kultur in Deutschland 1400-1800*. Göttingen.

Scribner, Robert 1986: Incombustible Luther: the image of the reformer in early modern Germany. – *Past and Present* 110 s. 38–68.

Sosis, Richard 2011: Why Sacred Lands Are Not Indivisible: The Cognitive Foundations of Sacralising Land. – *Journal of Terrorism Research*, 2: 1 s. 17–44.

Stark, Laura 2002: *Peasants, Pilgrims and Sacred Promises. Ritual and Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Stock, Paul 2015: Introduction: History and the uses of Space. Teoksessa Stock, Paul (toim.) *The Uses of Space in Early Modern History*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 1–18.

Toivo, Raisa Maria 2021: Kapitalismista kokemukseen eli uskon(non) merkitys yhteiskuntahistoriassa. Teoksessa Toivo, Raisa & Miettinen, Riikka (toim.) *Varhaismodernin yhteiskunnan historia. Lähestymistapoja yksilöihin ja rakenteisiin*. Helsinki: Gaudeamus. 125–154.

Toivo, Raisa Maria: *Faith and Magic in Early Modern Finland*. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2016.

Toivo, Raisa Maria 2014: Uhrikirkkoperinne – luterilainen pyhiinvaellus uuden ajan alun Suomesssa? Teoksessa Katajala-Peltomaa, Sari, Krötzl, Christian, Meriluoto-Jaakkola, Marjo (toim.) *Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 299–319.

Viitaniemi, Ella 2019: Muurarimestari Kustaa Stenman ja katumaton maailma – Pietismi, kirjoittaminen ja kokemuksen siirtäminen länsisuomalaisella maaseudulla 1700-luvun jälkipuoliskolla. Teoksessa Annola, Johanna – Kivimäki, Ville – Malinen, Antti (toim.) *Eletty historia. Kokemus näkökulmana menneisyyteen*. Tampere: Vastapaino. 75–112.

Väänänen, Kyösti 2011: Gudmundus Jacobi Rothovius. Teoksessa *Turun hiippakunnan paimenmuisto* 1554–1721. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-thp-002134. Viitattu 30.12.2020.

Weikert, Monica 2002: *I sjukdom och nöd. Offerkyrkoseden och dess plats från 1600-tal till 1800-tal. Historiska institutionen*. Göteborg: Göteborgs universitet.

Zachrisson, Terese 2019: The Saint in the Woods: Semi-Domestic Shrines in Rural Sweden, c. 1500–1800. – *Religions*. vol 10: 6.

https://doi.org/10.21435/ht.289

III
Kirkko vuorovaikutuksen, tiedon ja politiikan areenana

https://doi.org/10.21435/ht.289

https://doi.org/10.21435/ht.289

Yhteisöllisyyttä luova kolehtihaavi

Kolehtikeräykset Koivulahden ja Säbyn seurakunnissa 1751–1760 ja 1811–1820

Britt-Marie Villstrand ja Nils Erik Villstrand

Käännös Ella Viitaniemi

”Iloista antajaa Jumala rakastaa”, julisti apostoli Paavali toisessa kirjeessään Korintin seurakunnalle.[1] Kirkolla oli yksinoikeus kerätä kolehti osana jumalanpalvelusta sekä osoituksena hurskaasta halukkuudesta antaa uhrilahja. Ruotsinkielinen sanonta ”gå med håven” pohjautuu alun perin kolehdin keräämiseen ja kertoo omalta osaltaan, miten keskeinen osa jumalanpalvelusta kolehti oli. Kolehdin keräämisellä on ikivanhat perinteet kristillisessä kirkossa. Jo kristinuskon ensimmäisissä seurakunnissa annettiin vapaaehtoisia lahjoituksia lähetys- ja diakoniatyön tekemiseen sekä ehtoollisviinin ja -leivän hankintaan. Näissä seurakunnissa ryhdyttiin myös keräämään varoja kirkkorakennuksia varten.[2]

Pohjoismaissa kolehti-instituutiota ei ole juurikaan problematisoitu osana luterilaista seurakuntaelämää. Esimerkiksi kahdeksan osaisessa *Sveriges kyrkohistoria* -kirjasarjassa, joka julkaistiin 1998–2005 ja joka käsittää ihailtavan asiasanahakemiston, mainitaan kolehdit erittäin harvoin. Itse asiassa niissä kolmessa kirjasarjan osassa, jotka käsittelevät varhaismodernia aikaa, ei mainita kolehtia lainkaan, vaikka – kuten me tulemme tässä luvussa osoittamaan – kolehdit ja niiden kerääminen muodostivat keskeisen osan kirkollista elämää. Kolehteja käsitellään

https://doi.org/10.21435/ht.289

kyllä jonkin verran muussa tutkimuskirjallisuudessa, mutta varsinaista kolehtikäytäntöihin keskittyvää tutkimusta ei tiettävästi ole tehty.[3]

Vuoden 1571 kirkkojärjestyksen mukaan tuli henkilön ”pyhäpäivisin, jolloin suurin osa väestä kerääntyvät yhteen niin kaupungeissa kuin maaseudulla – – kulkea ympäriinsä hatun kanssa, tai kuten muuten on ollut tapana, laudan kanssa” ja kerätä varoja köyhille.[4] Kolehtilaudassa, jota käytettiin keskiajalta lähtien, oli kädensijan lähellä, takaosassa levy, jossa oli kirkon suojeluspyhimystä kuvaava veistos tai maalaus. Kolehtilauta erosi myöhemmästä kolehtihaavista myös siten, että siinä oli mahdollisuus vaihtaa suuria kolikoita pienempiin.[5] Kolehtikauhoja käytettiin vielä 1700-luvun alussa, mutta lyhyt tai pitkävartisen haavin käyttö yleistyi vähitellen.[6] Jumalanpalveluksen aikana kerättävien kolehtien koettiin kuitenkin häiritsevän jumalanpalvelusta, joten 1815 Ruotsin papisto kehotti seurakuntia ryhtymään keräämään kolehdit siten, että väki jätti roposensa esille nostettuun kolehtirasiaan poistuessaan kirkosta.[7] Tätä varojen keräystapaa käytettiin myös Suomen seurakunnissa 1800-luvulla.[8]

Kolehtien kerääminen oli pitkään säätelemätöntä toimintaa. Turun hiippakunnan piispa Isaacus Rothovius määräsi 1633, että sunnuntaisin pitää kiertää haavin kanssa ja kerätä varoja seurakunnan toimintaa varten. Koska reformaation yhteydessä oli pienennetty pitäjänkirkoille tulevien kymmenysvarojen osuutta, oli muiden tulonlähteiden tarve ilmeinen.[9]

Me olemme käyttäneet lähteinä tuomiokapitulin kiertokirjeitä sekä tilimateriaaleja tutkiaksemme, mitä tarkoituksia varten kolehteja kerättiin seurakunnissa. Tarkastelemme niitä kolehteja, jotka kerättiin oman seurakunnan ulkopuolisiin tarpeisiin ja jotka lähetettiin tuomiokapitulin välittämänä eteenpäin toiseen seurakuntaan joko saman hiippakunnan alueella tai sen ulkopuolelle.

Oman seurakunnan ulkopuolelle osoitetut almukeräykset (*allmoseinsamlingar*) toteutettiin kolehtikeräyksinä tai erityisen keräysluvan, eli almukirjan (*stamböcker*), avulla. Kolehdit olivat ”yleisissä jumalanpalveluksissa kirkolliseen tarkoitukseen kerättyjä vapaaehtoisia uhrilahjoja”.[10] Ne kerättiin julkisesti kirkossa jumalanpalveluksen tai hartauksen yhteydessä. Osa kolehdeista toistui säännöllisesti (*ordinära kollekter*), kun taas osa keräyksistä oli kertaluonteisia tai vain muutaman kerran tapah-

https://doi.org/10.21435/ht.289

tuvia perustuen kuninkaallisen majesteetin myöntämään erityislupaan ja avoimeen kolehtikirjeeseen (*extraordinära kollekter*). Yksittäinen seurakunta saattoi päättää seurakuntakolehdista, jotkut kolehdit kerättiin yhdestä hippakunnasta (*stiftskollekt*), kun taas jotkut olivat yleisiä kolehteja, ja ne kerättiin koko valtakunnan alueelta (*rikskollekt*). Kolehti saattoi olla myös niin sanotusti ehdollinen (*villkorlig*) tai saada ehdottoman (*ovillkorlig*) statuksen. Seurakunnalle, joka anoi varoja esimerkiksi kirkon korjauskuluihin, paras mahdollinen lopputulos oli saada ylimääräinen rajoittamaton kolehti koko valtakunnan alueelta.[11] Myönnetty kolehtilupa saattoi kattaa vain kahden suomalaisen hiippakunnan tai kaikki kaupungit. Tällaisia rajoitettuja kolehteja voitiin myöntää kirkoille tulipalon jälkeen tai jopa kokonaan uuden kirkon rakentamiseen.

Kirjeessään Upsalan tuomiokapitulille 25.3.1693 Kaarle XI saneli itselleen oikeuden hyväksyä (tai hylätä) kaikki kolehdit,[12] jotka kerätään useammasta kuin yhdestä seurakunnasta. Tämä noudatti samaa linjaa, jonka mukaan valtionhallinto valvoi kirkkoa, että se toteutti ja edesauttoi ainoastaan sille kuuluvia tehtäviä ja toimintaa. Nimittäin kirkkolain (1686) mukaan Jumala antoi maalliselle esivallalle vastuun kirkon valvonnasta, hoitamisesta ja puolustamisesta.[13]

Kolehteja kerättiin hiippakuntien ja koko valtakunnan alueelta useisiin eri tarkoituksiin, kuten varattomille opiskelijoille, sairaaloille, merimieshuoneisiin, rokotusten edistämiseen, ja niillä myös avustettiin tulipalojen tuhoamien kaupunkien asukkaita. Kuten myöhemmin tässä luvussa tulee ilmi, olivat kirkonrakennusprojekteja varten kerätyt kolehdit yleisiä 1700-luvulla. Kolehdin keräyskohde selviää tuomiokapitulin kiertokirjeistä, jotka lähetettiin seurakuntiin, mutta usein se ilmoitetaan varsin lyhyesti vain kirkon rakentamisena tai korjaamisena, ja mainitaan, että se kerätään kuulutuksen mukaisesti (*bevekel[ig] pålysning*). Keräyksen kohteena olevaa kirkkorakennusta voitiin kuvailla sanalla ”bofällig”, joka tarkoitti, että se oli varsin huonossa kunnossa tai ränsistynyt. Pappi saattoi kohottaa seurakuntalaisten uhrimieltä kertomalla, miten kirkko oli tuhoutunut salamaniskun seurauksena tai ettei köyhä seurakunta voinut ilman ulkopuolista taloudellista apua rakentaa tai korjata kirkkoansa.

Kolehti voitiin myös myöntää tunnustuksena seurakunnalle, joka oli osoittanut ”uskollisuutta kuninkaalle ja valtakunnalle viime sodassa”

https://doi.org/10.21435/ht.289

(Dragsfjärdin kappelikirkko 1751). Joskus kiertokirjeissä motivoitiin lahjoittajia yksityiskohtaisemmin ja retoriikkaa apuna käyttäen. Vuonna 1756 kerättiin varoja Kalmarin tuomiokirkon rakennustyön loppuunsaattamiseksi. Kirkosta kerrottiin, että valmistuessaan sitä ei voisi verrata ainoastaan Ruotsin valtakunnan kauneimpiin kirkkoihin, vaan myös useimpiin eurooppalaisiin kirkkoihin. Vuonna 1759 kerättiin valtakunnallinen kolehti Hedemoran kirkolle, joka oli tuhoutunut pahoin tulipalossa 1754. Kaupungin asukkaat olivat ajautuneet tulipalon vuoksi vaikeaan tilanteeseen (*ett tryckande uselt tilstånd*) eivätkä itse pystyneet kunnostamaan kirkkoansa.[14] Västeråsin tuomiokapitulin lähettämässä kiertokirjeessä tiedot avustusvarojen kohteista ovat vielä suppeampia kuin Turun tuomikirkon lähettämissä. Ennen vuotta 1759 mainitaan kaksi palanutta kirkkoa. Karlstadissa oli kirkontorni vaurioitunut tulipalossa 1752 ja samalla myös ”ihanat kellot” (*herlige klockor*) oli menetetty. Vuonna 1759 lähetetyssä kiertokirjeessä kuvaillaan useiden korjaustarpeessa olevien kirkkojen kuntoa sanoilla ”täysin rappeutunut” (*alldeles förfallna*) tai ”iästä johtuen rappeutunut” (*af ålder förfallna*). Lillhäradin kirkko oli niin huonossa kunnossa, ettei seurakunta voinut ilman suurta vaaraa (*icke utan mycket äfwentyr*) kokoontua jumalanpalvelukseen. Vuonna 1811 kuulutettiin keräys Varnhemin luostarikirkon tarpeisiin, ja sitä varten kerättiin kaksi kolehtia vuosina 1817 ja 1819. Perusteluna esitettiin, että ikivanha ja kuuluisa kirkko oli tuhoutunut tulipalossa.[15]

Tavoite, teoria ja metodi

Tässä luvussa haluamme yhtäältä selvittää varhaismodernien kolehtikeräysten käytännöt, erityisesti mihin eri tarkoituksiin kolehteja kerättiin. Toisaalta haluamme tutkia, voidaanko kolehtikeräykset nähdä – kuten me olemme tässä päättäneet ilmiötä kutsua – arkipäiväisen regnalismin muotona. Palaamme tähän käsitteeseen myöhemmin, mutta ensin käsittelemme hyväntekeväisyyttä kristillisessä kontekstissa.

Miksi ylipäätään toimia oman seurakunnan ulkopuolella asuvien ihmisten hyväksi, jotka tarvitsivat apua erilaisissa tilanteissa – eikö olisi ollut parempi, että kukin huolehtisi vain omista tarpeistansa? Kunnon

https://doi.org/10.21435/ht.289

kristitty ei sulkenut silmiänsä toisten todellisen hädän edessä, vaan seurakuntalaisten odotettiin antavan lanttinsa kolehtihaaviin. Luterilaisen käsityksen mukaan oikein saarnattu kristinusko tuotti nimittäin luonnollisesti hedelmää siten, että kuulijat alkoivat tehdä hyviä tekoja. Tarkemmin sanottuna, hyvät teot (kolehdin antaminen) eivät olleet ihmisen aikaan saamaa vaan Jumalan omaa työtä, joka tapahtui uskovan ihmisen kautta. Kuitenkin Lutherin suureksi pettymykseksi, kuten Kaarlo Arffman on todennut, luterilaisuuden painopiste tuli olemaan enemmänkin opissa, kun taas todellisessa hädässä olevien avustaminen jäi varjoon. ”Saarna kyllä sujui puhdasoppisesti, mutta kolehtihaavissa sen vaikutus ei juurikaan näkynyt”.[16] Ylipäätään kehottaminen uhrien antamiseen oli luterilaisesta näkökulmasta ongelmallista, sillä kehotuksia ei koskaan olisi pitänyt tarvita. Kolehtihaaviin pudotettu lantti saattoikin olla vain osoitus halukkuudesta toimia samalla tavoin kuin muutkin kirkonpenkeissä istuvat.

Uuden kirkon rakentaminen, laajentaminen tai vanhan korjaaminen aktualisoi tarpeen hankkia seurakunnalle lisäresursseja sekä anoa kolehtikeräysvaroja koko hiippakunnan tai valtakunnan alueelta. Tällaisissa tapauksissa toimittiin *do ut des* -periaatteen mukaan, eli annettiin omasta, jotta voitiin itse vastaavasti saada apua tarvittaessa. Kyse oli siis vastavuoroisuuden periaatteesta. Kukaan ei nimittäin tiennyt, mihin salama iskisi seuraavan kerran. Jo apostoli Paavali korosti uhrilahjojen vastavuoroisuutta kirjoittaessaan Korintin seurakunnalle Jerusalemin kristittyjen tarpeisiin suunnatusta keräyksestä: ”Tarkoitus ei toki ole, että muiden tilanteen helpottuessa te joutuisitte tiukalle. Kysymys on vastavuoroisesta jakamisesta. Nyt on teillä yllin kyllin ja voitte lievittää heidän puutettaan, sitten voivat taas he yltäkylläisyydestään lievittää teidän puutettanne, ja näin toteutuu oikeus ja kohtuus.” [17]

Kolehtikeräyksiä järjestettiin 1600-luvulta alkaen Pohjois-Afrikassa orjiksi kaapattujen merimiesten vapauttamiseksi. Joachim Östlund korostaa tutkimuksessaan, miten nämä keräykset manifestoivat ja ilmensivät valtiota, joka kantoi vastuuta alamaisistansa sekä odotti, että myös alamaiset kantaisivat vastuuta toinen toisistansa valtakunnallisen solidaarisuuden raameissa. Östlundin mukaan kolehtien ideologinen funktio oli valtionrakentaminen, ja tätä ajatusta haluamme kehittää edelleen.[18]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Brittiläinen yhteiskuntatieteilijä Michael Billig on onnistunut osoittamaan käsitteellä ”arkipäiväinen nationalismi” käytänteitä, jotka vaikuttavat ennalta suunnittelemattomilla tavoilla ja jotka ikään kuin varkain luovat kansallista yhteenkuuluvuutta.[19] Keskiajantutkija Susan Reynolds on puolestaan lanseerannut käsitteen *regnalismi* kuvaamaan valtakunnallista yhteisöä, joka rakentuu yhteisen hallitsijan ja lainsäädännön ympärille.[20] Ruotsiksi tämä käsite on käännetty yleensä patriotismiksi tai valtioidentiteetiksi.[21] On kiinnostavaa tarkastella, kuinka hedelmällistä olisi vaihtaa ensimmäinen sana käsitteestä banaali tai arkipäiväinen nationalismi käsitteen regnalismi kanssa sanapariksi. Kolehtikeräykset voidaan ikään kuin nähdä banaaleina tai – ehkä paremminkin – arkipäiväisenä regnalismina. Kun kirkkokansa sai kuulla kolehtikeräysten yhteydessä vetoomuksia erilaisista käynnissä olevista hankkeista Ruotsin eri alueilta, vahvistui (tiedostamattomasti) heidän käsityksensä siitä, että he kaikki olivat saman yhteisön jäseniä ja yhteisen hallitsijan alamaisia. Esimerkiksi vuonna 1754 sai Pohjanmaalla sijaitsevan Koivulahden seurakunnan väki mahdollisuuden osallistua kolehteihin, joita kerättiin muun muassa seuraaviin tarpeisiin: Hattulan kirkon korjaaminen tulipalon jälkeen, Porvoon kimnaasirakennuksen kunnostaminen, Vänersborgin ja Mariestadin kirkkojen korjaukset, Tukholman merimieshuoneen tarpeet sekä vuonna 1713 tuhoutuneen Wolgastin (Ruotsin Pommer) köyhäinhuoneen kunnostaminen.[22] Se, että niin sanottu Ruotsin Pommerin alue oli Ruotsin hallussa, mutta ei suoranaisesti osa valtakuntaa, teki Ruotsista konglomeraattivaltion vuoteen 1815 asti.[23] Viimeksi mainittu esimerkki, Wolgast, puhuu juuri sen puolesta, että sopiva yhteisöä kuvaava käsite on juuri arkipäiväinen regnalismi eikä arkipäiväinen nationalismi.

Tilikirjat, joihin kolehtivarat merkittiin, eivät ole kovin harvinaisia, mutta eivät kovin yleisiäkään 1700-luvulla. Olemme päättäneet keskittyä kahteen seurakuntaan ja niissä kerättyihin kolehteihin, joiden tuotto oli suunnattu oman seurakunnan ulkopuolelle, joko oman tai toisen hiippakunnan alueelle. Perustuen sopivien lähteiden saatavuuteen on valintamme osunut Koivulahden kappeliseurakuntaan (Turun hiippakunta) ja Säbyn seurakuntaan (Västeråsin hiippakunta), kummatkin tapaukset ovat maaseurakuntia.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Koivulahti, joka sijaitsi Mustasaaren seurakunnassa (vuodesta 1927 ruotsiksi Korsholm) Turun hiippakunnassa, oli muodostettu omaksi kappeliksi neljässä kylässä olevasta kolmestakymmenestä talosta. Puinen kappelikirkko, jossa oli noin 300 istumapaikkaa, vihittiin käyttöön 1692. Kirkkoa laajennettiin vuosisata myöhemmin, kun pari kylää lisättiin kappeliseurakuntaan.[24] Säby puolestaan sijaitsee Mälarinlaaksossa Arbogan ja Västeråsin välissä, Kolbäcks-joen alajuoksun itäpuolella. Säbyn keskiaikainen pitäjänkirkko sijaitsee Mälare-järven rannalla Fredenin lahdessa. Kirkossa on nykyään istuinpaikat noin 160 sanankuulijalle. Säby kuului Västeråsin hiippakuntaan.[25]

Tutkimme Koivulahden ja Säbyn kolehteja kahden vuosikymmenen ajan, nimittäin 1751–1760 ja 1811–1820. Tutkimuksessa olisi mahdollista käyttää laajempaa lähdemateriaalia ja empiriaa, mutta uskomme, että jo tämän otoksen tarkastelulla voidaan tehdä johtopäätöksiä – ja jos ei muuta, se tekee ainakin tärkeän tutkimuskentän näkyväksi.

Laajensimme tutkimustamme siten, että se kattaa myös valtakunnan jakaantumisen jälkeisen ajan 1809–1817, jolloin autonomisen Suomen oma kirkko näki päivänvalon.[26] Suomi kuului vuodesta 1809 uuteen konglomeraattivaltioon, nimittäin Venäjän keisarikuntaan. Haluamme selvittää, kutistuiko kolehtikeräysten luoma yhteisö vuoden 1809 jälkeen pelkästään autonimisen Suomen suurruhtinaskunnan alueelle. Vai onko nähtävissä todisteita siitä, että kolehtien kautta vahvistettiin keisarikunnan sisäistä tai ylirajallista luterilaista yhteisöä?

Valtakunnankolehtien kerääminen prosessina

Ruotsin kirkon organisationaalinen heikkous oli, että siltä puuttui keskushallinnosta valtakunnallinen elin, joka olisi pystynyt tekemään päätöksiä koko valtakuntaa koskevista kolehdeista. Valtakunnalliset ja hiippakunnalliset kolehtikeräykset oli alistettu vuodesta 1693 alkaen valtionhallinnon hyväksynnälle, mikä tarkoitti käytännössä sitä, että varojenkeräämistä koskeva päätösvalta siirtyi valtiolle. Kirkossakävijän mahdollisuus osallistua tai olla osallistumatta tiettyyn keräykseen tietenkin säilyi, mutta oikeusoppineen Halvar G. F. Sundbergin mukaan tämä

https://doi.org/10.21435/ht.289

tarkoitti sitä, että kolehdit maallistuivat ja menettivät merkitystänsä jumalanpalvelukseen kuuluvana osana. Eri tarkoituksia varten tehdyt kolehtianomukset suunnattiin kuninkaalliselle majesteetille, ja usein toistuvat maallisen esivallan määräämät kolehdit aiheuttivat sen, että kolehti menetti alkuperäisen ja vapaaehtoisen luonteensa. Lopulta kolehtikeräysten katsottiin häiritsevän jumalanpalvelusten viettoa, ja siksi papisto suositteli Ruotsissa vuonna 1815, että kolehtilahjoitukset laitetaan keräysastiaan kirkosta poistuttaessa.[27]

Pappissäädyssä 1751–1752 kolehdeista käytyjen keskustelujen perusteella on pääteltävissä, että valtiopäiviin kokoontunut sääty toimi epävirallisena kirkkohallintona. Aateliston aloitteesta papisto nimittäin suostui tarkastelemaan kaikkiaan 13 valtiopäiville lähetettyjä arpajaisanomuksia, keräyksiä (tietty summa ruokakuntaa tai manttaalia kohden), kolehti- ja keräysanomuksia, jotka koskivat eri kirkonrakennusprojekteja, sekä laatimaan luettelon hankkeista, jotka vaikuttivat kiireellisimmiltä. Pappissääty arvioi tarpeita rajallisiin resursseihin nähden ja etsi ”sellaista keskitietä, että rahvasta ei aivan liikaa rasitettaisi, ja kaikkein suurimmassa tarpeessa olevia kirkkoja ei jätettäisi täysin ilman apua”[28]. Mietinnön pohjalta papisto esitti valtiopäivillä myönnettäväksi yksiä arpajaisia sekä kahta keräystä, mutta myös kahta hylkäävää päätöstä. Muut säädyt tekivät papiston esitykseen vastaehdotuksia. Eräs rakennushanke koski Mustasaaren (Vaasa) kirkkoa. Seurakunta oli pyytänyt saada sekä valtakunnallisen kolehdin että joka ruokakunnalta yhden äyrin hopearahassa. Pappissääty kuitenkin ehdotti, että kerättäisiin yksi äyri manttaalilta koko valtakunnan alueelta, mikä olisi pienempi rasite kansalle kuin jokaiselta ruokakunnalta kerättävä äyri. Talonpoikaissääty ei voinut hyväksyä tätä, mutta tyytyi kahteen koko valtakunnan kattavaan kolehtikeräykseen, ja näin myös kirjattiin kuninkaallisen majesteetin Mustasaaren kirkolle myöntämään kolehtikirjeeseen.[29]

Sen jälkeen, kun kuninkaallisen majesteetin kolehtikirje oli asianmukaisesti allekirjoitettu, käynnistyi kymmenkohtainen keräysprosessi. Vakiintuneet rutiinit, jotka koskivat valtakunnallisen kolehdin kuuluttamista, keräämistä ja sen ympärillä olevaa rahaliikennettä (mukaan lukien kuittien lähettäminen) näyttivät noin 1700-luvun puolivälin paikkeilla seuraavilta:

https://doi.org/10.21435/ht.289

1. Kolehtikirje, joka sisälsi luvan kolehdin keräykseen, lähetettiin Tukholmasta siihen hiippakuntaan, jossa vastaanottaja sijaitsi ja joka siten oli vastuussa kolehdin organisoimisesta.
2. Tuomiokapituli lähetti kolehtikirjeen muihin valtakunnan 13 hiippakuntaan.
3. Kaikki tuomiokapitulit kuuluttivat hiippakunnassaan keräyksen kolehtikirjeellä (joissakin tapauksissa ilmoitettiin myös päivä, jolloin kolehti piti kerätä).
4. Tuomiokapituli lähetti kiertokirjeen koskien kolehtia (yleensä useita samalla kerralla) alueen rovastikuntiin.
5. Käsin kirjoitettu kiertokirje lähetettiin seurakunnasta toiseen rovastikunnan sisällä. Mikäli kiertokirje oli painettu, voitiin rovastikuntiin lähettää useampi kappale.
6. Kolehdit kerättiin seurakunnissa.
7. Kerätyt varat lähetettiin rovasteille.
8. Kun kaikki seurakunnat olivat lähettäneet kyseessä olevat kolehtivarat, lähetti rovasti ne hiippakunnan tuomiokapitulille.
9. Tuomiokapituli lähetti koko hiippakunnan keräysvarat sille tuomiokapitulille, jonka vastuulla kolehdin organisoiminen oli sen jälkeen, kun kaikki alueen rovastit olivat toimittaneet kolehdin.
10. Vastaanottava hiippakunta lähetti keräysvarat keräyskohteeseen.

Västeråsin tuomiokapituli vastasi Vedevågin kappelin ja koulun kolehtikeräyksestä. Keräys aiottiin järjestää vuoden 1757 aikana, mutta se toimitettiin kotihiippakunnassa 1758. Konsistori pidätti itsellään 3 % keräysvaroista, jotka kerättiin oman hiippakunnan seurakunnista, sillä konsistorille aiheutui kuluja muihin hiippakuntiin lähetetyistä lukuisista muistutuksista, kuiteista sekä kerättyjen varojen kirjanpidosta.[30]

Kalmarin hiippakunnassa vallinnut käytäntö viivästytti osaltaan melko hankalaa keräysprosessia. Siellä nimittäin osa seurakunnista päätti vasta vuoden lopussa lahjoittaa lisävaroja, mikäli tiettyjen kolehtikeräysten tulos oli ollut laiha. Hiippakuntakolehti oli tietysti paljon yksinkertaisempi hallinnoida, sillä se ei vaatinut yhteistoimintaa tai kommunikointia muiden hiippakuntien kanssa: sitä ei tarvinnut kuuluttaa eikä varoja siirtää vastaanottajalle toisen hiippakunnan alueella.[31] Porvoon

hiippakunnan piispa Johannes Gezelius nuorempi sai isonvihan jälkeen apua kolehtivarojen välittämisessä langoltaan Lars Arnellilta, joka toimi pappina Tukholmassa. Tämä osoittaa henkilökohtaisten verkostojen merkityksen keräysvarojen toimittamisessa valtakunnan eri puolelle.[32]

Tulokset

Hypoteesimme tutkimuskysymyksen asettelussa oli, että ylimääräisten (*extraordinarie*) ja eri kohteisiin suunnattavien kolehtien keräykset ovat mielenkiintoisempi tutkimuskohde kuin tavalliset, vuosittain toistuvat ja samoihin kohteisiin kerättävät kolehdit. Ylimääräiset kolehtikeräykset toivat mukanaan ajankohtaista tietoa ja uutisia eri paikoista ja alueista laajan valtakunnan sisällä. Eräässä vuonna 1752 lähetetyssä kiertokirjeessä Turun tuomiokapituli ilmoitti hiippakunnan papistolle, että vuosittain 11 kertaa kerättävä kolehti opiskelijoiden tarpeisiin tuotti yhä vähäisemmän tuloksen, joissakin seurakunnissa se oli pienempi kuin parin kirkonrakennuskolehdin tuotto.[33] Ensimmäisen tutkimusjaksomme aikana, vuosien 1751 ja 1760 välisenä aikana, Koivulahden kappelissa kerättiin 277 hiippakunta- tai valtakunnankolehtia (27,7 vuosittainen keskiarvo). Alimmillaan yhden vuoden aikana kerättiin 16 ja enimmillään 36 kolehtia vuodessa. Samaan aikaan Säbyssä kerättiin vastaavia kolehteja 178 kertaa (vuosittainen keskiaro 17,8), ja vuositasolla keräysten määrä vaihteli 15:sta 21:en.[34]

Vakinainen kolehti (*ordinarie kollekt*) kerättiin toistuvasti samaan käyttötarkoitukseen, kun taas ylimääräinen (*extraordinarie kollekt*) toimitettiin vain muutaman kerran, tavallisesti kerran tai kaksi. Miten kolehdit voidaan sitten jakaa tavallisiin ja ylimääräisiin kolehteihin ei ole itsestään selvää tai yksiselitteistä. Vuonna 1748 kuninkaallinen majesteetti antoi luvan Tukholman merimieshuoneelle kerättävään vuosittaiseen valtakunnalliseen kolehtiin. Sekä Koivulahdessa että Säbyssä kerättiinkin lähes vuosittain 1751–1760 kolehdit merimieshuonetta varten (poikkeuksena Säbyssä vuodet 1751 ja 1754). Vuodesta 1753 lähtien kerättiin vuosittain kolehti myös pääkaupungin serafiimilasaretille, mikä perustui

https://doi.org/10.21435/ht.289

kuninkaallisen majesteetin 1753 myöntämään ehdottomaan (*ovillkorlig*) kolehtilupaan.[35]

Västeråsin tuomiokapitulin kiertokirjeessä määrättiin 1751–1759 kaksi tavallista vuosittain kerättävää kolehtia tuomiokapitulin tarpeisiin sekä yhtä monta Västeråsin kymnaasia varten. Vuonna 1760 tähän luetteloon tehtiin lisäys määräämällä vakinaiset kolehtikeräykset Tukholman merimieshuoneen ja lasaretin tarpeisiin. Turun ja Porvoon hiippakunnassa, valtakunnan itäosassa, kerättiin 1750-luvun alusta lähtien vuosittain kolehti Turun akatemian musiikkitirehtöörille.[36] Pappissäädyn valituksen johdosta laajennettiin vuonna 1719 köyhiä opiskelijoita varten kerättävä kolehti valtakunnalliseksi, koskemaan kaikkia hiippakuntia.[37] Kaksi edellä mainittua Västeråsin hiippakunnan vuosittaista kolehtia, jotka kerättiin oman hiippakunnan kymnaasin opiskelijoita varten, vastasivat Koivulahdessa 11:tä vuosittaista opiskelijakolehtia vuosina 1751 ja 1752, ja tämän jälkeen kymmentä kolehtia vuodessa. Nämä kolehdit kerättiin, kun jumalanpalveluksissa oli paljon väkeä koolla, kuten rukouspäivinä, joulu- ja pääsiäispäivänä sekä muina suurina pyhäpäivinä.

Taulukko 1. Koivulahdessa ja Säbyssä 1751–1760 hiippakunnittain (HK) kerättyjen ylimääräisten, oman hiippakunnan sisälle ja ulkopuolelle suunnattujen kolehtien jakautuminen.

	Koivulahti			Säby		
	Oma HK	Muu HK	Summa	Oma HK	Muu HK	Summa
1751	16	2	18	3	9	12
1752	9	12	21	7	6	13
1753	18	9	27	5	8	13
1754	9	14	23	4	12	16
1755	15	8	23	1	12	13
1756	2	8	10	–	11	11
1757	1	3	4	–	10	10
1758	–	2	2	2	7	9
1759	12	1	13	1	10	11
1760	10	9	19	6	8	14
1751–60	92	68	160	29	93	122

Lähteet: KA, Vaasa: Koivulahden kirkonarkisto. Kollektförteckningar 1736–1840 ja kollektkassornas specifikationsbok 1736–1840; KA, Turku: Turun tuomiokapitulin arkisto. Handskrivna domkapitelscirkulär 1724–1758 (B II 5), 1741–1759 (B II 6) ja 1759–1790 (B II 7); RA, Uppsala: Domkapitlet i Västerås. Kollektmedel 1748–1806 (vol 5); RA, Uppsala: Domkapitlet i Västerås, Cirkulärbrev 1739–1758 ja 1759–1781.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Ylimääräisten hiippakunta- ja valtakunnankolehtien lukumäärä oli tutkimuskaudella 1751–1760 huomattavasti suurempi Koivulahdessa kuin Säbyssä. Enemmän kuin puolet (57,5 %) Koivulahdessa kerättyjen kolehtien vastaanottajista sijaitsi omassa hiippakunnassa, kun taas Säbyssä kerätyistä kolehdeista vain noin neljännes (23,8 %) suunnattiin omaan hiippakuntaan.

Lähes kaikki ylimääräiset kolehdit, jotka kerättiin vuosien 1751 ja 1760 välisenä aikana, koskivat kirkkojen korjaamista, laajentamista tai kokonaan uusien kirkkojen rakentamista eri puolilla valtakuntaa. Vuonna 1753 kerättiin valtakunnallinen kolehti Wetzlarin luterilaisen sairaalakirkon hyväksi Hessenissä. Kysymys oli siis protestanttisesta kirkosta saksalaisroomalaisessa valtakunnassa ja Ruotsin kuninkaan roolista keisarin vasallina, sillä Ruotsi oli Westafalenin rauhassa luvannut taata protestanttien oikeudet keisarikunnassa.

Koivulahdessa kerättiin vuonna 1752 kolehti Rantasalmen triviaalikoululle, vuonna 1754 Porvoon uuden kymnaasin rakentamiseen, ja kuten jo mainittiin, Ruotsin Pommerissa sijaitsevan Wolgastin köyhäintalolle, vuonna 1755 Hämeenlinnan uudelle koulutalolle ja vuonna 1760 Kronobyn hospitaalin jälleenrakentamiseen. Vaasan triviaalikoulua varten kerättiin neljä kolehtia vuonna 1759. Myös Säbyssä kerättiin varoja Rantasalmen triviaalikoululle, mutta vasta 1757, ja myös Kronobyn hospitaalille kerättiin varoja 1760. Harvat Säbyssä kerätyt ylimääräiset kolehdit, jotka eivät menneet kirkkorakennuksiin, olivat: vuonna 1751 Alingåsin kaupunki, jonka tehdasrakennus oli tuhoutunut tulipalossa 1749, sekä Vedevågin kirkko ja koulu vuonna 1758.

Hiippakunta- ja valtakunnankolehteja oli siis useita vuoden aikana, mutta edelleen jäi useita sunnuntai- ja pyhäpäiviä, jolloin ne eivät olleet ajankohtaisia.[38] Ei myöskään ollut optimaalista tai kannattavaa kerätä kolehteja joka kerta, kun seurakunta kokoontui jumalanpalvelukseen. Vuonna 1764 annettiin kuninkaallinen määräys, joka rajoitti kolehtikeräykset toimitettavaksi vain joka toinen viikko, koska valtakunnan asukkaita ei pitänyt kyllästyttää liian monilla vuosittaisilla kolehtimääräyksillä, jottei kannettavat kolehdit pienene.[39]

Suuren pohjansodan jälkeinen kirkkojen uudelleenrakentaminen loi tarpeen kolehdeille, jotka ylittivät uhrihalukkuuden. Erityisesti ne seura-

https://doi.org/10.21435/ht.289

kunnat, jotka kunnostivat omaa kirkkoansa, vapautettiin kolehdeista, joita kerättiin muiden seurakuntien kirkkojen (jälleen)rakentamista varten.[40] 1700-luvulla vallitsikin vakiintunut käsitys siitä, että hiippakunnan- ja valtakunnankolehteja kerättiin niin usein, että seurakuntien halukkuus osallistua kolehtiuhreihin heikkeni. Vuonna 1731 tehtiin ratkaisu, että hiippakunta jakoi seurakunnat ryhmiin, jotka olivat vastuussa kirkonrakennuskolehdeista. Tästä mallista luovuttiin kuitenkin jo vuonna 1739, sillä se koettiin liian raskaaksi ja byrokraattiseksi. Sen sijaan ratkaisuna oli kiristää kuninkaallisilla kirjeillä vuosina 1759 ja 1764 kirkkohankkeiden kolehtianomuksia koskevia sääntelyjä sekä antaa määräyksiä rakennus- ja työn suorittamistavasta. Vuonna 1794 määrättiin, ettei kolehteja kerättäisi enää tulipalossa tuhoutuneiden kirkkojen uudelleenrakentamiseen. Sen sijaan kaikkien seurakuntien piti vakuuttaa kirkko palon varalle, sillä vuonna 1782 oli perustettu yleinen palovakuutusrahasto *Allmänna brandförsäkringsfonden*. Kolehteja kuitenkin edelleen kerättiin palaneiden kirkkojen hyväksi, kuten myöhemmin tässä luvussa tulee ilmi.[41]

Taulukko 2. Koivulahdessa ja Säbyssä 1811–1820 hiippakunnittain (HK) kerättyjen ylimääräisten, oman hiippakunnan sisälle ja ulkopuolelle suunnattujen kolehtien jakautuminen.

	Koivulahti			Säby		
	Oma HK	Muu HK	Summa	Oma HK	Muu HK	Summa
1811	–	–	–	–	5	5
1812	–	–	–	–	3	3
1813	1	–	1	–	2	2
1814	–	–	–	–	–	–
1815	–	–	–	1	1	2
1816	–	2	2	–	1	1
1817	1	1	2	–	2	2
1818	–	–	–	1	1	2
1819	1	–	1	–	1	1
1820	–	–	–	–	–	–
1811–20	3	3	6	2	16	18

Lähteet: KA, Vaasa: Koivulahden kirkonarkisto. Kollektkassornas specifikationsbok 1736–1840; *Consistorii Ecclesiastici uti Åbo Af Trycket utgifna Cirkulär Bref* 1808–1812 (Åbo 1813), nr 158; *Consistorii Ecclesiastici uti Åbo Af Trycket utgifna Cirkulär Bref 1813–1818* (Åbo 1819), nr 117 och 178; RA, Uppsala: Säby kyrkoarkiv. Räkenskaper för kyrka och församling 1727–1824; RA, Upsala: Domkapitlet i Västerås. Cirkulärbrev 1811–1820.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Taulukon 2 mukaan ylimääräiset kolehdit niin Koivulahdessa kuin Säbyssä vähenivät voimakkaasti 1811–1820 verrattuna 1700-luvun puolivälin tilanteeseen. Koivulahdessa kannettiin ainoastaan kuusi ylimääräistä kolehtia, kun taas vakinaisia kolehteja kerättiin niin monia kuin 197 kappaletta. Kolme ylimääräistä kolehtia meni kirkkohankkeille, yksi Porin koulurakennukseen, yksi Savonlinnan kaupunkiin, joka oli palanut vuonna 1812 ja yksi Kiovan luterilaiselle seurakunnalle. Säbyssä kaikki 18 ylimääräistä kolehtia, jotka kerättiin 1811–1820, kerättiin kirkonrakennusprojekteihin. Kolme näistä kirkoista oli kärsinyt tulipalossa, mikä oli vastoin vuoden 1794 päätöstä evätä kolehtikeräykset palaneille kirkoille.

Mistä ylimääräisten kolehtikeräysten voimakas vähentyminen sitten johtui? Kirkkojen rakennushankkeita varten kerättäviä kolehteja oli ilmeisesti aivan liikaa. Niiden tuottama keräyssumma saattoi jäädä liian pieneksi verrattuna niihin ponnistuksiin, joita kuninkaalliselle majesteetille lähetettävä kolehtianomus ja -kuulutukset sekä erityisesti rahansiirrot ja kirjanpito vaativat. Samaan aikaan muut mahdollisuudet kirkkohankkeiden osittaiseen rahoitukseen kasvoivat. Kuten jo edellä esitimme, vuodesta 1782 oli mahdollista tehdä kirkolle palovakuutus ja 1770-luvulta lähtien kotimaiset obligaatiot tulivat varteenotettavaksi vaihtoehdoksi kirkonkassan hallinnassa ja kasvattamisessa.[42] Myös lainan ottaminen saattoi mahdollistaa kirkon rakennushankkeen, kuten myöhemmin selviää.

Mustasaaren pitäjän ja Vaasan kaupungin yhteisen kirkon rakentamiseen tarkoitettu kolehtikeräys on erittäin kuvaava esimerkki odotusten ja todellisuuden välisestä ristiriidasta. Kävi ilmi, että kolehdista muodostui hankala ongelma, sillä keräysvarat eivät virranneet hankkeeseen odotetulla aikataululla tai laajuudella. Keskiaikainen kivikirkko laajennettiin ristikirkoksi 1749–1753. Laajennustyön jälkeen kirkko vihittiin uudelleen käyttöön joulukuussa 1753, ja seuraavana vuonna viimeisteltiin muun muassa kirkon sisustus. Kirkonrakennustilien mukaan kokonaiskustannukset nousivat lähes 59 000 taalariin. Hankkeen liikkeellepanevana voimana oli maaherra Gustaf Abraham Piper, joka saattoi myydä kirkkoon tiiliä omasta tiiliruukistansa. Maaherra ajoi tuomiokapitulin tuella rakennushankkeen läpi sekä pitäjäläisten että kaupunkilaisten vastus-

https://doi.org/10.21435/ht.289

tuksesta huolimatta. Kirkkohanketta varten kerättiin ensimmäinen kolehti jo 1740-luvulla. Vuonna 1752 maaherra teki aloitteen kolehtikeräyksestä, ja kolehtikirjeet lähetettiin Turun hiippakunnan seurakuntiin.[43]

Mustasaaren ja Vaasan kirkkohankkeelle annettiin 7.7.1752 kuninkaallinen kolehtikirje, joka myönsi kaksi valtakunnallista, rajoittamatonta kolehtia. Näitä keräysvaroja odotellessa seurakunta nosti maaherra Piperin aloitteesta 18 000 taalarin suuruisen korottoman lainan Vaasan lääninrahastolta. Kesällä 1755 Turun tuomiokapituli lähetti seurakunnalle kerätyt 863 taalaria, jotka olivat saapuneet Turkuun. Se ei ollut paljon. Ongelmana oli, että laina piti maksaa takaisin lääninrahastolle ennen kuin valtiopäivät aloittivat työnsä 1755. Maaherra oli henkilökohtaisesti vastuussa lainasta ja valitti (menestyksekkäästi) valtakunnan tuomiokapituleille, että vaikka Turun tuomiokapituli oli lähettänyt muistutuksen syyskuussa 1754 ja pyytänyt kolehtivarojen nopeaa toimitusta, oli Mustasaareen ja Vaasan kirkkohankkeelle tarkoitettuja kolehtikuulutuksia ja -keräyksiä laiminlyöty.

Tuomiokapitulien pyydettiin tekevän selkoa laiminlyönneistänsä kuninkaalliselle majesteetille. Anteeksipyytelevät vastaukset, joita tuomiokapitulit antoivat elokuussa 1755 osoittavat, miten kireä valtakunnallinen kolehtijärjestelmä oli 1700-luvun puolivälissä (yhdeksän tuomiokapitulin vastaus on säilynyt). Monissa eri hiippakunnista tulleista vastauksissa korostetiin, että kun kuninkaallinen kolehtikirje oli saapunut syksyllä 1752, oli seuraavan vuoden kolehtikeräysvuorot jo täynnä. Växjön tuomiokapituli korosti, että vuoden 1752 kuluessa tuli 25 uutta kuninkaallista kolehtikirjettä, vaikka edellisenäkin vuonna tulleita ylimääräisiä kolehteja oli vielä kuuluttamatta. Lisäksi joka vuosi kerättiin useita vakituisia kolehteja, ”jotka on välttämättä kerättävä”.[44]

Växjön hiippakunnassa oli kerätty ensimmäinen kolehti Mustasaaren ja Vaasan kirkolle vasta vuonna 1755, ja sen vuoksi päätettiin lähettää välittömästi Turun tuomiokapitulille keräysvarat, jotka vastasivat suunnilleen kahden kolehtikeräyksen keskimääräistä tulosta. Mikäli kävisi ilmi, että Mustasaaren ja Vaasan seurakunta saisi vielä tämän jälkeen lisää keräysvaroja, lähettäisiin ne seurakuntaan, kun ne saapuivat hiippakuntaan. Tavallista oli, että Mustasaaren ja Vaasan kolehdit kerättiin vuosina 1754 ja 1755. Pari tuomiokapitulia tähdensi, ettei ole viisasta

https://doi.org/10.21435/ht.289

kerätä samaan kohteeseen kolehtia peräkkäin. Liian lähekkäin kerätyt, toinen toisiansa seuraavat kolehdit näyttivät nimittäin vähentävän seurakunnan anteliaisuutta. Koivulahdessa kerättyjen kolehtien perusteella voi kuitenkin päätellä, että ainakin Turun hiippakunnassa oli tavallista kantaa kolehti samaan tarkoitukseen kahtena lähekkäisenä pyhäpäivänä.[45]

Vielä vuonna 1757 Mustalahden ja Vaasan seurakunnan rakennuslaina oli maksamatta Vaasan lääninrahastolle. Kriisin välttämiseksi seurakunta nosti 12 000 taalarin lainan Tukholmasta. Kuninkaallisen majesteetin vuonna 1757 antaman päätöksen mukaan kerättiin ”yleisenä maksuna” (*som en allmän avgift*), eli ei vapaaehtoisena lahjana, yksi äyri hopeassa jokaiselta ruokakunnalta vuosina 1759 ja 1760. Näillä keräyksillä saadut varat riittivät pelastamaan rakennushankkeen talouden.[46]

Kokemäen kivikirkon rakentaminen, kuten Ella Viitaniemi on osoittanut, on toinen esimerkki siitä, miten rakennushanke, johon myönnettiin valtakunnallinen kolehti kaikista kaupungeista, antoi vain keskinkertaisen tuloksen.[47] Parhaimmassa tapauksessa, kuten Voitto Ahonen on osoittanut, kolehtikeräykset antoivat merkittävän lisän paikalliseen kirkonrakennuskassaan.[48] Esimerkiksi Pohjanmaalla Munsalan kappeliseurakunta asetti uuden kivikirkon rakentamiselle ehdoksi, että se saisi kaksi ehdotonta valtakunnallista kolehtia. Ne myönnettiin, ja ne antoivat merkittävän tuoton rakennuskassaan.[49] Seurakunnan kannalta oli keskeistä, miten suuri – tai pieni – keräyssummasta lopulta tuli. Mutta erityisen merkittävää oli myös se, miten suuren osan rakennuskustannuksista kolehtivarat kattoivat.

Ruotsin valtakunta, ennen vuotta 1809, käsitetään usein kahden valtakunnan osan, Suomen ja Ruotsin yhdistelmänä. Tämä käsitys on vahvasti läsnä kansallisessa historian tulkinnassa 1800-luvulta nykyaikaan saakka. Valtakunnanosa-ajattelua, joka varmasti oli jo olemassa varhaismodernissa Ruotsin valtakunnassa, täydennettiin muilla vaihtoehtoisilla ja vähintään yhtä vahvoilla ja läsnä olevilla tavoilla käsittää valtakunnan muodostuminen.[50] Näin ollen on mielenkiintoista tarkastella, miten kolehtivarat siirrettiin valtakunnan osasta toiseen vuosina 1751–1760. Tulos esitetään taulukossa 3, jota pitää tarkastella siitä lähtökohdasta, että Ruotsin valtakunnan 14 hiippakunnasta vain kaksi sijaitsi itäosassa eli Suomessa.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Taulukko 3. Koivulahdessa ja Säbyssä 1751–1760 kerättyjen ylimääräisten (*extra-ordinarie*) kolehtien jakaantuminen valtakunnan länsi- ja itäosien mukaan.

	Koivulahti		Säby	
	Yhteensä	Länsiosa	Yhteensä	Itäosa
1751	18	2	12	2
1752	21	6	13	2
1753	26	7	12	2
1754	22	11	16	2
1755	23	5	13	4
1756	10	7	11	2
1757	4	3	10	4
1758	2	2	9	1
1759	9	1	11	1
1760	19	6	14	4
1751–60	158	50	121	24

Lähteet: Katso Taulukko 1.
Huomaa, että Koivulahdessa ja Säbyssä vuonna 1753 kerätyt kolehdit Wetzlarin hospitaalille sekä Koivulahdessa vuonna 1754 Wolgastin köyhäintalolle eivät sisälly taulukkoon.

Koivulahdessa kerättiin läntisen valtakunnan osan kohteisiin 50 kolehtia, mikä oli keskimäärin kolmasosa ylimääräisistä kolehdeista. Yhteensä 68 kolehdin tuotto meni oman hiippakunnan ulkopuoliselle vastaanottajalle (Taulukko 1) ja niistä kolmeneljäsosaa sijaitsi läntisessä valtakunnanosassa. Kolehdeista 16 kerättiin Porvoon hiippakunnan tarpeisiin. Jos kolehdit olisi jaettu tasan valtakunnan hiippakuntiin (yhteensä 13, pois lukien Turun hiippakunta), olisi Porvoon hiippakunnan osuus ollut vain 5 kolehtia.

Vastaavasti Säbyssä kerätyistä 121 kolehdista 24 kappaleen, tai joka viidennen, vastaanottaja sijaitsi valtakunnan itäosassa. Säbyssä kerättiin kokonaisuudessaan oman hiippakunnan rajojen ulkopuolisiin kohteisiin 93 kolehtia, (Taulukko 1), joista ohjattiin neljäsosa keräystuotoista Suomeen. Kolehtien jakaminen tasan kaikkien hiippakuntien kesken olisi tarkoittanut 14:ää tai 15:tä kolehtia valtakunnan itäosalle. Tämä ei itseasiassa tarkoittanut Suomen tietoista suosimista, vaan se johtui erikokoisista hiippakunnista, joiden tarpeet poikkesivat toisistaan.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Kuten aiemmin tässä luvussa ilmeni, saatettiin Ruotsin aikana kolehdit kerätä myös Suomen suurruhtinaskunnasta (*öfver Storfurstendömet Finland*).[51] Tätä termiä käytettiin 1750 Turun akatemian musiikkitirehtöörille, 1752 Kajaanin kaupungin kirkolle, 1754 Hattulan kirkolle, Hämeenlinnan koululle ja kahdeksalle muulle kirkolle sekä 1756 Kesälahden ja Kangasalan kirkoille annetuissa kolehtijulistuksissa. Vuoden 1809 jälkeen kerättiin valtakunnallisia kolehteja Venäjän suurruhtinaskunnassa ”koko Suomesta” (*öfwer hela Finland*) tai ”Suomen seurakunnista” (*inom Finlands församlingar*).[52]

Arkipäivän regnalismia kirkkotilan puitteissa

Tutkimuksemme kattaa kaksi seurakuntaa, jotka sijaitsevat kahdessa eri hiippakunnassa, kahden eri ajanjakson aikana, 1751–1760 ja 1811–1820. Näin ollen, vaikka tutkimuksemme on rajattu, ovat tulokset silti laajemmin yleistettävissä. 1700-luvun puolivälissä kirkonrakentamista koskevat kolehdit olivat yleisimpiä kohteita hiippakunnittaisissa ja valtakunnallisissa kolehdeissa. Samaan aikaan kuitenkin koettiin ongelmalliseksi, että tämäntyyppiset ylimääräiset (*extraordinarie*) kolehdit olivat erittäin usein toistuvia, ja sen vuoksi niitä säädeltiin vuosina 1759, 1764 ja 1794. Tutkimuksen muodostama kuva ensimmäisen ajanjakson olosuhteista eroaa merkittävästi 1800-luvun alun tilanteesta. Koivulahdessa ja Säbyssä kerättiin 1811–1820 huomattavasti vähemmän ylimääräisiä eri kirkkojen rakennushankkeille suunnattuja kolehteja kuin vuosien 1751 ja 1760 välisenä aikana.

Hiippakunta- ja valtakunnankolehtien keräysluvat olivat vuodesta 1693 lähtien alistettu kuninkaallisen majesteetin hyväksyttäviksi kolehtikirjeiksi, mutta ne kuulutettiin ja kerättiin kirkollisen hallinnon toimesta. Jumalanpalveluksissa kävijöiden piti ymmärtää kolehtihaaviin liittyvä anteliaisuuden ja vastavuoroisuuden periaate. Tulipalossa tuhoutuneen tai muutoin suuressa korjaustarpeessa olevan kirkon tai kirkon, joka oli käynyt liian pieneksi kasvavalle seurakunnalle, tuli muistuttaa siitä, että myös oma seurakunta oli saanut apua vastaavassa tilanteessa. Myös oma

https://doi.org/10.21435/ht.289

kirkko saattoi joutua ennemmin tai myöhemmin tilanteeseen, jossa se olisi riippuvainen ulkopuolisesta avusta.

Suurimmassa osassa tapauksista keräysvarat kanavoitiin valtakunnan rajojen sisäpuolella oleville vastaanottajille, tai Suomessa vuoden 1809 jälkeen suurruhtinaskunnan sisällä. Koivulahden kappelissa jumalanpalveluksissa käynyt väki oppi, että valtakunnassa sijaitsee erilaisia paikkakuntia, kuten Mariestad ja Vänerborg tai Kungsör ja Segerstad, kun taas vastaavasti Säbyssa kehotettiin auttamaan muun muassa Ilomantsin, Sulkavan, Odensvin tai Torsåkerin seurakuntia. Konglomeraattivaltion eri kolkat ja koko Ruotsin kruunun alla oleva maa, tulivat tutummiksi joka kerta, kun valtakunnallinen kolehtijulistus luettiin saarnatuolista.

Erityisesti usein toistuvat kolehdit eri kirkkojen rakennushankkeisiin kykenivät luomaan yhteenkuuluvaisuuden kokemuksen kansan keskuudessa. Valtakunnalliset kolehtikeräykset konkretisoivat ja aktualisoivat valtion ja kuningaskunnan yhteisenä tilana, kun taas hiippakunnalliset kolehdit tekivät näkyväksi alueellisesti pienemmän yhteisön. Ne muutamat kolehdit, jotka menivät varsinaisen Ruotsin valtakunnan rajojen ulkopuolella oleviin keräyskohteisiin, ja jotka olivat Ruotsin kuninkaan alaisuudessa osana ruotsalaista valtakonglomeraattia (kuten Pommeri vuoteen 1815 asti), tekevät perustelluksi luonnehtia laajempaa yhteisöä mieluummin regnalistiseksi kuin kansalliseksi. Samankaltaisen yhteenkuuluvuuden kokemuksen antoivat ne kolehdit, jotka vuoden 1809 jälkeen kerättiin Suomen suuriruhtinaskunnassa mutta osoitettiin seuduille, jotka kuuluivat venäläisen imperiumin johonkin muuhun osaan. Ruotsin aikana kerättiin kolehteja myös vain kahdesta Suomen suuriruhtinaskunnassa sijaitsevasta hiippakunnasta, minkä olisi pitänyt herättää yhteenkuuluvaisuuden tunnetta itäisen valtakunnanosan alueella.

Kun ylimääräisistä kirkkojen rakennushankkeisiin kannetuista kolehdeista tuli marginaalinen osa vuosittaisista kolehtikeräyksistä, menettivät kolehdit merkittävän osan niiden yhteisöä rakentavasta ja ylläpitävästä funktiosta. Mutta kirkkotilaan ja jumalanpalveluksiin sisältyi muita elementtejä, joita voidaan luonnehtia perustellusti arkipäiväiseksi regnalismiksi. Kirkossa kävijät tulivat tietoisiksi maallisen auktoriteetin väistämättömästä olemassaolosta jo pelkän rakennuksen kautta, ilmoittamalla sen ulkopuolella tai sisällä olevissa tauluissa, kenen hallitsijan

https://doi.org/10.21435/ht.289

aikana kirkko pystytettiin, korjattiin tai koristemaalattiin. Kirkot nimettiin kuninkaan tai kuningattaren mukaan, ja vierailijat näkivät kirkkotilassa kuninkaallisen monogrammin katossa tai seinällä ja mahdollisesti muistotaulun valtakunnan tärkeästä historiallisesta tapahtumasta. 1700-luvulla ryhdyttiin kehystämään hallitsijanvakuutuksia tai merkittäviä kuninkaallisia puheita, ja ne ripustettiin kirkon seinälle.[53]

Poliittinen valta tuli erityisen voimakkaasti läsnä olevaksi jumalanpalveluksessa,[54] kun seurakunta yhtyi esirukoukseen ja pyysi Jumalalta varjelusta, siunausta ja johdatusta kuningashuoneelle ja esivallalle. Kun Suomen kirkoissa väki pidättäytyi vuoden 1809 jälkeen yhtymästä papiston lukemiin esirukouksiin keisarihuoneen puolesta, oli se osoitus kansan halusta pitää etäissyyttä uutta esivaltaa kohtaan. Valtakunnallisten ja alueellisten kuulutusten, joita kuninkaallinen majesteetti ja eri viranomaiset lähettivät, lukeminen tuli pakolliseksi jumalanpalveluksissa 1600-luvun alkupuolella. Kuningas tai vallassa oleva kuningatar kohtasivat alamaisensa, kun heidän nimissään annettu määräys luettiin ja kirkkokansa nousi penkeistä ylös kuuntelemaan osoittaen näin kunnioitusta hallitsijaa kohtaan. Niinä kertoina, kun penkeistä ei noustu, kyse ei ollut arkipäivän regnalismista, vaan päinvastoin arkipäiväisestä vastarinnasta pyhävaatteissa.

VIITTEET

1 Raamattu 1992, 2 Kor. 9:7. FT Martin Almbjär on ystävällisesti lukenut tekstimme ja haluamme kiittää häntä arvokkaista neuvoista.

2 Nordisk familjebok 1911, spalt 546.

3 Tegborg (red.) 1998–2005. Uudempaa tutkimuskirjallisuutta, joissa käsitellään eri tarkoituksiin kerättyjä kolehteja: Ahonen 1988, Almbjär 2016; Aminoff Winberg 2007, Viitaniemi 2016; Östlund 2014.

4 ”– – varje helgdag då mesta folket såväl i städerna som på landsbygden kommer tillhopa – – gå omkring med hatten, eller som eljest varit sed, med tavlan”. Betänkande 1948, 10.

5 Beskow 1999, 238.

6 Bengtsson Melin 2011, 84–87.

7 Sundberg 1948, 43.

8 Esimerkiksi Sauvossa 1840; Ks. almukirja Kokemäellä rakennettavaa Pyhän Henrikin saarnahuoneen keräämistä varten KA (Turku): Turun tuomiokapitulin arkisto. Stam-

https://doi.org/10.21435/ht.289

böcker för insamling av medel till uppförandet av ett monument över biskop Henriks predikohus i Kumo (HII:20/bilaga 1 a).
9 Åkerblom 1941, 513.
10 Betänkande 1948, 7.
11 Sundberg 1948, 42.
12 *”– – till samtycke och approbation”.*
13 ”– – *uppsikt, vård och försvar*”, Sundberg 1948, 39–42.
14 KA (Turku): Turun tuomiokapitulin arkisto, Handskrivna domkapitelscirkulär 1724–1758 (B II 5), 1741–1759 (B II 6) ja 1759–1790 (B II 7); *Consistorii Ecclesiastici uti Åbo Af Trycket utgifna Cirkulär Bref* 1808–1812, nr 158; *Consistorii Ecclesiastici uti Åbo Af Trycket utgifna Cirkulär Bref 1813–1818*, nr 117 ja 178.
15 RA (Uppsala): Domkapitlet i Västerås. Cirkulärbrev 1739–1758, 1759–1781 och 1811–1820.
16 Arffman 2008, sitaatti 306.
17 Raamattu 1992, 2 Kor. 8:13-14.
18 Östlund 2014, 148–149.
19 Billig 1995.
20 Reynolds 1984.
21 Lerbom 2017, 14–15 ja siellä mainittu kirjallisuus.
22 KA (Vaasa): Koivulahden kirkonarkisto. Kollektförteckningar 1736–1840.
23 Villstrand 2008, 14–20.
24 Åkerblom 1962, 289–291, 295–297.
25 https://www.svenskakyrkan.se/hallstahammar/saby-kyrka. Luettu 20.10.2020.
26 Markkola 2017, 185.
27 Sundberg 1948, 39–45.
28 ”– – en sådan medelwäg, at menigheten ei alltför mycket skulle betungas, och de mest torftiga kyrkorna likwäl icke lemnas aldeles hielplöse”.
29 Prästeståndets riksdagsprotokoll 1751–1752, 256–258; Borgarståndets riksdagsprotokoll 1751–1752, 271, 397; Bondeståndets riksdagsprotokoll 1751–1756, 297.
30 RA (Uppsala): Domkapitlet i Västerås, Kollektmedel 1748–1806 (vol. 5).
31 RA (Stockholm): Skrivelser till Kungl. Maj:t från konsistorier. Åbo vol. 11 (1753–1756). Domkapitlet i Åbo till Kungl. Maj:t 20.8.1755.
32 Ahonen 1988, 260.
33 KA (Turku): Turun tuomiokapitulin arkisto. Handskrivna domkapitelscirkulär 1724–1758 (B II 5). Cirkulär 26.8.1752.
34 Lähteet, ks. Taulukko 1.
35 Betänkande 1948, 11; Sundberg, 42.
36 KA (Turku): Turun tuomiokapitulin arkisto. Handskrivna domkapitelscirkulär 1724–1758 (B II 5). Åbo domkapitels cirkulär 24.11.1750.
37 Betänkande 1948, 10–11.
38 Vuoden 1571 kirkkojärjestyksen mukaan Ruotsissa piti tavallisten sunnuntaiden ja pyhäpäivien, jotka sattuivat osumaan sunnuntaille, lisäksi viettää vuosittain 32 pyhäpäivää. 1600-luvulla lisättiin vielä neljä rukouspäivää, joita vietettiin perjantaina. 1600-luvulla myös pitkäperjantai sai pyhäpäivän statuksen. Vuoden 1786 kirkkolain mukaan sallittiin viettää kolmatta joulu-, pääsiäis- ja helluntaipäivää, joissa se oli ollut tapana. Kustaa III

https://doi.org/10.21435/ht.289

määräsi vuonna 1772, että 20 pyhäpäivää poistettiin tai siirrettiin lähimmälle sunnuntaille. Edelleen kirkkovuoteen kuului 10 pyhäpäiväksi laskettavaa rukouspäivää, jotka saattoivat osua arkipäivälle. Määrättiin, että rukouspäivät piti viettää lauantaina. Vuodesta 1807 lähtien niitä alettiin viettämään sunnuntaisin. Malmstedt 1994, 67,87, 97–99, 141, 144.

39 ”– – på det hos Rikets inbyggare ej må uppväckas ledsnad vid för många Collecters årliga påbjudande hvarigenom indrägten af Collecterna förminskas”. Wåhlin 1824, 276.

40 Ahonen 1988, 260–261.

41 Betänkande 1948, 12; Sundberg 1948, 42–43; www.brandverket.se/en/brandverkets historia. Luettu 7.7.2021.

42 Winton 2015, 11–12, 14–15, 25–26.

43 Åkerblom 1941, 426–434.

44 *”– – som nödwendigt insamlas moste”.*

45 RA (Stockholm): Skrivelser till Kungl. Maj:t från konsistorier, Åbo vol 11 (1753–1756). Domkapitlet i Åbo till Kungl. Maj:t 20.8.1755. Tämä sisältää myös muiden tuomiokapituleiden kirjeet, jotka lähetettiin vastauksena valtiosihteeri C. Arnellin kirjeeseen 21.7.1755, joka koski Mustasaaren ja Vaasan kirkolle osoitettujen kolehtikeräysten liian hidasta toimitusta.

46 Päätös kirjattu, ks. RA (Stockholm): Skrivelser till Kungl. Maj:t från konsistorier, Åbo vol 11 (1753–1756). Domkapitlet i Åbo till Kungl. Maj:t 20.8.1755. Åkerblom 1909; Åkerblom 1941, 434.

47 Viitaniemi 2016, 354–356.

48 Ahonen 1988, 261.

49 Bertel Nyholm kuvailee valtakunnallisia kolehtikeräysvaroja, jotka alkoivat virrata 1760-luvun alusta lähtien, sekä ”tuntuvana” että ”merkittävänä lisänä rakennusrahastoon”. Nyholm 1992, 54–55.

50 Villstrand 2009, 34–47.

51 Vertaa Nyholm 1992, 42.

52 *Consistorii Ecclesiastici uti Åbo Af Trycket utgifna Cirkulär Bref* 1808–1812, nr 158; *Consistorii Ecclesiastici uti Åbo Af Trycket utgifna Cirkulär Bref 1813–1818*, nr 117 och 178.

53 Villstrand 2009, 206–208.

54 Villstrand 2015, 149–162.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

ARKISTOLÄHTEET

Riksarkivet, Stockholm (RA)
Skrivelser till Kungl. Maj:t
Skrivelser från konsistorier, Åbo vol. 11 (1753–1756)
Riksarkivet, Uppsala (RA Uppsala)
Säby församlings arkiv
Räkenskaper för kyrka och församling 1727–1824

https://doi.org/10.21435/ht.289

Västerås domkapitel
Cirkulärbrev 1739–1758, 1759–1781 och 1811–1820
Kollektmedel 1748–1806 (vol. 5)
Kansallisarkisto, Turku (KA Turku)
Turun tuomiokapitulin arkisto
Handskrivna domkapitelscirkulär 1724–1758 (B II 5), 1741–1759 (B II 6) och 1759–1790 (B II 7)
Stamböcker för insamling av medel till uppförandet av ett monument över biskop Henriks predikohus i Kumo (HII:20/bilaga 1 a)
Kansallisarkisto,Vaasa (KA Vaasa)
Koivulahden kirkonarkisto
Kollektförteckningar 1736–1840
Kollektkassornas specifikationsbok 1736–1840

INTERNETLÄHTEET

https://www.svenskakyrkan.se/hallstahammar/saby-kyrka. Luettu 20.10.2020.
https://www.brandverket.se/en/brandverkets historia. Luettu 7.7.2021.

PAINETUT LÄHTEET

Bondeståndets riksdagsprotokoll 1751–1756. Sten Landahl (utg.). *Bondeståndets riksdagsprotokoll* 7, 1751–1756. Stockholm: Riksgäldskontoret 1963.
Borgarståndets riksdagsprotokoll 1751–1752. Nina Sjöberg (utg.). *Borgarståndets riksdagsprotokoll* 10, 1751–1752. Stockholm: Riksdagsförvaltningen 2008.
Consistorii Ecclesiastici uti Åbo Af Trycket utgifna Cirkulär Bref 1808–1812. Åbo: Domkapitlet i Åbo 1813.
Consistorii Ecclesiastici uti Åbo Af Trycket utgifna Cirkulär Bref 1813–1818. Åbo: Domkapitlet i Åbo 1819.
Prästeståndets riksdagsprotokoll 1751–1752. Sjöberg, Nina (toim.). *Prästeståndets riksdagsprotokoll* 13, 1751–1752. Stockholm: Riksdagsförvaltningen 2007.

KIRJALLISUUS

Ahonen, Voitto 1988: *Jälleenrakennuksen politiikka ja talous. Kaupunkien toipuminen isostavihasta noin vuoteen 1740*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.
Arffman, Kaarlo 2008: *Auttamisen vallankumous. Lutherilaisuuden yritys ratkaista köyhyyden aiheuttamat ongelmat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura & Suomen kirkkohistoriallinen seura.
Almbjär, Martin 2016: *The voice of the people? Supplications submitted to the Swedish Diet in the Age of Liberty, 1719–1772*. Historiska studier: Skrifter från Umeå universitet 13. Umeå.
Aminoff-Winberg, Johanna 2007: *På flykt i eget land. Internflyktingar i Sverige under stora nordiska kriget*. Åbo: Åbo Akademi.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Bengtsson Melin, Pia 2011: Från offerstock till kollektomat. Redskap för allmosor från skilda tider. *Uppland*. 81–91.Beskow, Per 1999: Gudstjänstliv i en medeltida kyrka. Teoksessa Tegborg, Lennart (toim.) *Sveriges kyrkohistoria* 2. Stockholm: Verbum. 232–240.
Betänkande 1948. *Betänkande med förslag till förordning angående kollekter avgivet den 15 juni 1948*, Statens offentliga utredningar 1948:38. Stockholm: K.L. Beckmans boktryckeri.
Bibeln 1999. *Bibeln. Bibelkommissionens översättning*. Örebro: Bokförlaget Libris.
Billig, Michael 1995: *Banal Nationalism*. London: Sage Publications.
Lerbom, Jens 2017: *Svenskhetens tidigmoderna gränser. Folkliga föreställningar om etnicitet och rikstillhörighet i Sverige 1500–1800*. Göteborg & Stockholm: Makadam förlag.
Malmstedt, Göran 1994: *Helgdagsreduktionen. Övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500–1800*. Göteborg: Göteborgs Universitet.
Markkola, Pirjo 2017: Lutheri församlings jubelår 1817. Teoksessa Nils Erik Villstrand & Petri Karonen (toim.) *Öppet fall. Finlands historia som möjligheter och alternativ 1417–2017*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland. 167–205.
Nordisk familjebok 1911. *Nordisk familjebok* XIV. Stockholm.
Nyholm, Bertel 1992: *Kyrkan i Munsala*. Munsala: Munsala evang. luth. församling.
Reynolds, Susan 1984: *Kingdoms and Communities in Western Europe 900–1300*. Oxford: Clarendon Press.
Sundberg, Halvar G. F. 1948: Utlåtande angående statens bestämmanderätt rörande kollektändamålen. Bilaga 1 till *Betänkande med förslag till förordning angående kollekter avgivet den 15 juni 1948*. Statens offentliga utredningar 1948:38. Stockholm: K.L. Beckmans boktryckeri. 35–45.
Tegborg, Lennart (toim.) 1998–2005. *Sveriges kyrkohistoria* 1–8. Stockholm: Verbum.
Viitaniemi, Ella 2016: *Yksimielisyydestä yhteiseen sopimiseen. Paikallisyhteisön poliittinen kulttuuri ja Kokemäen kivikirkon rakennusprosessi 1730–1786*. Tampere: Tampereen yliopisto.
Villstrand, Nils Erik, 2008: Inledning. Makt och mångfald i en tidigmodern kontext. Teoksessa Engman, Max & Villstrand, Nils Erik (toim.) *Maktens mosaik. Enhet, särart och självbild i det svenska riket*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland & Stockholm: Atlantis. 11–36.
Villstrand, Nils Erik 2009: *Riksdelen. Statsmakt och rikssprängning 1560–1812*. Finlands svenska historia 2. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland, Stockholm: Atlantis.
Villstrand, Nils Erik 2015: Att stå upp för sin världsliga överhet i gudstjänsten. Teoksessa Oldach, Robert & Wegener Friis, Thomas (toim.) *Staat – Militär – Gesellschaft. Festschrift für Jens E. Olesen zum 65. Geburtstag*. Publikationen des Lehrstuhls für Nordische Geschichte 20. Greifswald. 149–162.
Winton, Patrik 2015: Krig, skulder och välfärd i Sverige 1800–1810. – *Historisk Tidskrift* 135/1 s. 5–34.
Wåhlin, Christian (toim.) 1824: *Handbok uti Svenska Kyrko-Lagfarenheten innefattande Sammandrag af äldre och nyare Kongliga Författningar samt andra Stadgar om Prediko-Embetets Förvaltning*, tredje upplagan. Stockholm: A. Wiborgs förlag.
Åkerblom, Bror 1962: *Kvevlax historia*. Kvevlax: Kvevlax kommuns förlag.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Åkerblom, K.V. 1909: Wasa kyrkas utvidgande till korskyrka. – *Vasabladet* 26.1.1909.
Åkerblom, K.V. 1941: *Korsholms historia* I. Korsholm: Korsholms kommun.
Östlund, Joachim 2014: *Saltets pris. Svenska slavar i Nordafrika och handeln i Medelhavet 1650–1770*. Lund: Nordic Academic Press.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Jumalanpalvelussaarna hengellisten ryhmien määrittelijänä 1800-luvun taitteen raumalaisessa paikallisyhteisössä

Joonas Tammela
https://orcid.org/0000-0003-2633-3412

Johdanto

Papeilla oli merkittävä rooli varhaismodernin ajan Ruotsin valtakunnan paikallisyhteisöissä. He toimivat paikallisyhteisöissään monin tavoin paitsi kansan yhteiskunnallisena kasvattajana myös luottamusmiehinä. He olivat useissa asioissa välittäjiä seurakuntalaistensa sekä valtion, läänin ja hiippakunnan instituutioiden välillä. Papit jäsensivät virka- ja luottamustoimiaan hoitaessaan paikallisyhteisöjensä jäsenten suhdetta erilaisiin yhteisöihin niin alueellisessa, hallinnollisessa, kansallisessa kuin hengellisessä mielessä.[1] Papit rakensivat monissa yhteyksissä käsityksiä siitä, millaisia yhteenkuuluvuuden ja erottavuuden piirteitä heidän seurakuntalaisillaan oli muiden ihmisten kanssa.

Konkreettisimmin papit rakensivat seurakuntalaisilleen käsityksiä erimuotoisesta yhteenkuuluvuudesta, kun he antoivat näille kristillistä opetusta. Kristillisessä opetuksessa korostuivat jokaviikkoisissa jumalanpalveluksissa pidetyt saarnat, joissa papit erittelivät kuulijoiden suhdetta heitä ympäröivään maailmaan. Peter Ericsson on tulkinnut, että var-

https://doi.org/10.21435/ht.289

haismodernin ajan yhteiskunnassa kuulijoiden arkielämään ja näiden elinpiiriin kuuluneiden velvollisuuksien hahmotteleminen oli papistolle sekä hengellinen tehtävä että tärkeää yhteiskunnallista toimintaa.[2] Saarnan näkökulmasta kuulijoiden elinpiiri merkitsi paitsi maallisen valtakunnan ja paikallisyhteisön kaltaisia yhteisöjä, myös yksilön suhdetta muihin ihmisiin tämän uskonvaelluksessa. Tässä tutkimuksessa keskityn jälkimmäiseen ja tarkastelen, miten 1800-luvun taitteen luterilaiset paikallispapit määrittelivät erilaisia hengelliseen elämään liittyneitä ihmisryhmiä saarnoissa antamansa kristillisen opetuksen puitteissa.[3]

Ymmärrän hengelliset ryhmät instituutioiden sijasta analyyttisena käsitteenä. Tarkoitan sillä tapoja, joilla papit määrittelivät saarnoissaan ihmisten yhtäläisyyksiä ja eroja muihin ihmisiin, muodostaen siten erilaajuisia ryhmiä yksilöiden uskonelämän näkökulmista. En analysoi niinkään kristityn elämän ulkoisia[4] toimintoja, vaan tarkastelen ihmisten välisten suhteiden rakentumista yksilön uskoon ja jumalasuhteeseen liittyvien teemojen avulla. Papit jäsensivät uskonelämän rakentumista saarnojensa omista, kristillistä uskoa käsittelevistä lähtökohdista käsin.[5] Tarkastelen hengellisten ryhmien rakentamista ennen kaikkea ilmiönä, jossa papit määrittelivät ihmisten keskinäistä yhteenkuuluvuutta opettaessaan kuulijoilleen, millaisia olivat yksilön uskon luonne ja merkitys sekä millainen oli ihmisen tie pelastukseen. Hengellisten ryhmien määrittely ei siis sellaisenaan tarkoittanut esimerkiksi kansallistunteen kaltaisen, jaetun yhteenkuuluvuuden tunteen tietoista luomista. Hengelliset ryhmät eivät kuitenkaan olleet irrallisia kansallisista yhteisöistä esitettyjen käsitysten kanssa. Molemmat olivat kiinteä osa maailmankuvaa, jossa yksilö oli samanaikaisesti hyvä kristitty ja maallisen valtakunnan jäsen.

Viime vuosikymmeninä pohjoismaisessa poliittisten kulttuurien historian tutkimuksessa on kiinnitetty huomiota uskonnolliseen kieleen ja varhaismodernin saarnan rooliin yhteisöjen määrittelemisen välineinä. Pitkää 1700-lukua käsittelevä tutkimus on kuitenkin keskittynyt pääasiassa ylemmän papiston ja valtiollisten juhlallisuuksien painettuihin saarnoihin. Näiden saarnojen sisältö oli yleensä enemmän sidoksissa ympäröivään päiväpoliittiseen tilaisuuteen, ja ne oli suunnattu lähinnä valtakunnan eliitille. Yhteisöjen määrittelemistä on tarkasteltu myös

muissa erityisissä jumalanpalveluskonteksteissa, kuten juhla- tai kenttäjumalanpalvelusten yhteydessä pidetyissä saarnoissa. Myös näiden saarnaustilanteiden luonne erosi paikallisseurakunnissa pidetyistä jumalanpalvelussaarnoista. Aiemman tutkimuksen kohteena olleiden saarnojen päiväpoliittisen luonteen takia analyyseissa ovatkin korostuneet esimerkiksi kysymykset valtion rakenteesta tai kansallisista ja tunnustuksellisista yhteisöistä.[6]

Paikallisyhteisössä pidetty saarna oli luonteeltaan jossain määrin erilainen verrattuna edellä mainittuihin päiväpoliittisissa yhteyksissä pidettyihin saarnoihin, vaikka saarnoissa käytetyt diskurssit olivat usein keskenään hyvin samankaltaisia. Paikallissaarnoissa osallistuminen ajankohtaiseen yhteiskunnalliseen keskusteluun ei ollut usein niin näkyvä teema. Tämä ei kuitenkaan tee paikallissaarnasta vähemmän relevanttia tutkimuskohdetta varhaismodernien poliittisten kulttuurien näkökulmasta. On esitetty, että paikallispappien antama opetus kuulijoiden oman elinpiirin viiteryhmiin kuuluvasta arkielämästä oli usein konkreettisempaa yhteiskunnallista kasvattamista kuin esimerkiksi valtiollisen ideologian opettaminen. Papit jäsensivät uskonnollisen kielen avulla kuulijoilleen ympäröivää maailmaa ja todellisuutta sekä määrittelivät, miten kuulijoiden tuli käyttäytyä osana kyseistä kokonaisuutta. Hahmottelemalla erilaisia uskonnollisia identiteettejä papit toisaalta rakensivat samanaikaisesti pohjaa kuulijoiden poliittisen yhteisön jäsenyydelle.[7] Paikallissaarnoissa yksilön uskonvaellukseen ja sen reunaehtoihin liittyneet määritelmät olivat usein oleellisimpia viiteryhmiä, joiden avulla paikallispapit jäsensivät kuulijoidensa elämänpiiriä sekä näiden suhdetta muihin ihmisiin.

Vuoden 1686 kirkkolaissa saarnalle määritellyt tehtävät liittyivät tiukasti kuulijoiden hengellisen rakentamisen eri puoliin. Kaikkia muita teemoja, mukaan lukien varsinaisia yhteiskunnallisia asioita, tuli käsitellä varoen.[8] Yleensä papit korostivat julistuksessaan valtakunnan virallisia arvoja. Myös oppinein ja korkeimmissa viroissa oleva osa papistosta saarnasi yhteiskunnalliseen arvomaailmaan liittyneistä asioista varsin maltillisesti verrattuna ajan muuhun julkiseen keskusteluun. Pääasiallisesti heidän saarnansa heijastelivat muualla jo aiemmin tapahtuneita aatteellisia muutoksia.[9] Aatteellisten muutosten suhteellinen hitaus ko-

https://doi.org/10.21435/ht.289

rostuu, kun tarkastellaan paikallispapistoa. Norjaa käsittelevässä tutkimuksessa on argumentoitu, että paikallispapiston saarnoissa jatkuvuus oli yleensä ilmeisempää kuin yhteiskunnallisten muutosten seuraileminen. Vaikka Øystein Viken ja Thomas Slettebø ovat keskittyneet lähinnä valtionrakennuksen näkökulmiin pitkällä 1700-luvulla, heidän perustellun tulkintansa mukaisesti paikallispapisto pyrki yhteiskunnallisiin teemoihin liittyneissä saarnoissaan ylläpitämään luterilaisen opin mukaisia traditioita ja pitäytymään kristinopin perusteiden opettamisessa.[10] Vaikka aihepiiriä ei ole toistaiseksi tutkittu systemaattisesti Ruotsin – jossa papiston liikkumavara oli valtapoliittisissa asioissa jossain määrin suurempi kuin absolutistisessa Tanska-Norjassa – paikallispapiston osalta, Pasi Ihalainen on yleisellä tasolla esittänyt jo aiemmin samansuuntaisia tulkintoja.[11]

Myös tässä tutkimuksessa havainnollistan pitkien aikavälien jatkuvuuksia ruotsalaisen paikallispapiston puhetavoissa, mutta samalla tuon aiemmin esitettyihin tulkintoihin tuoreen näkökulman tarkastelemalla sellaisia saarnoja, joissa ylläpidettiin traditioita hyödyntämällä olemassa olevaa saarnakirjallisuutta. Saarnakirjallisuus, joka tarkoitti pääasiallisesti postilloja, oli luonteeltaan saarnaamisen malliksi tarkoitettua, yleistä kristinopin opettamista. Sen avulla papisto välitti käsityksiä hengellisistä ryhmistä ajan tunnustetun luterilaisen opin tulkinnan puitteissa. Saarnakirjallisuuden tarjoamat mallit olivat yleisluontoisia. Niissä esitettyjä hengellisten ryhmien määritelmiä hyödynnettiin usein pitkänkin ajan kuluttua ja erilaisissa konteksteissa, kuin ne oli kirjoitettu. Näin saarnakirjallisuuden käyttäminen korosti jatkuvuutta kristillisen teologian mukaisten hengellisten ryhmien määritelmissä.

Tutkimusaineisto ja -menetelmä

Aiemmassa tutkimuksessa on huomioitu vähänlaisesti saarnakirjallisuuden rooli varhaismodernin ajan paikallispapiston antaman kristillisen opetuksen sisällössä. On korostettu, että yliopistossa pappisoppilaita kehotettiin opettelemaan valmistamaan saarnansa itse sen sijaan, että he olisivat lainanneet tekstinsä postilloista.[12] Papit kuitenkin käyttivät

https://doi.org/10.21435/ht.289

aktiivisesti postilloja. Esimerkiksi laajemmissa kirkkohistoriallisissa perusteoksissa on todettu lähinnä yleisesti, keiden kirjoittamia postilloja Ruotsin valtakunnan papisto hyödynsi saarnankirjoituksensa tukena.[13] Esko M. ja Tuija Laine ovatkin huomauttaneet, että lähdeaineiston ja tutkimuksen vähäisyyden takia postillojen käytöstä suomalaisen papiston saarnanvalmistuksen tukena ei juuri tiedetä. He kuitenkin esittävät yleisesti, että postilloja käyttämällä papit välittivät kuulijoilleen vaikutteita erilaisista aihepiireistä.[14]

Tutkimuksessani analysoin Rauman kirkkoherra Erik Levanin (1746–1837) saarnakäsikirjoitusten avulla, kuinka paikallispapisto eritteli jumalanpalvelussaarnoissaan kuulijoilleen erilaisia hengellisiä ryhmiä. Levanin saarnakäsikirjoitusten kokoelmaa säilytetään Suomen kirkkohistoriallisen seuran arkiston kokoelmissa Kansallisarkistossa.[15] Kokoelmassa on Levanin pappisuran ajalta yhteensä 117 joko kokonaista saarnaa tai saarnan osaa. Analyysi koostuu 16 sellaisesta Levanin saarnakäsikirjoituksesta, joihin hän on merkinnyt käyttämänsä kirjallisuuden, ja joiden pohjalta hän on vähintään suurella todennäköisyydellä saarnannut Raumalla. Käyttämäni saarnat on kirjoitettu vuosien 1788 ja 1813 välillä. Kahdesta käsikirjoituksesta puuttuu vuosiluku. Saarnoista 11 on kirjoitettu suomeksi ja viisi ruotsiksi. Aineistosta suurin osa on tavanomaisten sunnuntai- tai pyhäpäivien jumalanpalvelusten saarnoja ja viisi on rukouspäiväsaarnoja. Aineisto antaa monipuolisen kuvan siitä, miten Levan on määritellyt Rauman paikallisyhteisölle antamansa kristinopetuksen puitteissa seurakuntalaistensa kuulumista erilaajuisiin hengellisiin ryhmiin.

Saarnakirjat, joita Levan hyödynsi saarnakäsikirjoituksissaan, olivat hänen aikansa yleisintä ja ajankohtaisinta hengellistä kirjallisuutta. Ne olivat laajalle levinneitä papiston keskuudessa. Tätä tutkimusta varten tarkastelluissa saarnoissa hän viittasi yhteensä seitsemään 1700-luvun puolivälin jälkeen ruotsin kielellä julkaistuun teokseen tai teossarjaan.[16] Kirjat käsittivät erityyppisten saarnojen valmistelun apuvälineiksi tarkoitettuja saarnakirjallisuuden lajeja, eli evankeliumipostilloja, epistolapostilloja ja saarnamanuaaleja. Yksittäisissä saarnoissaan Levan hyödynsi vaihtelevilla tavoilla saarnakirjallisuuden tarjoamia malleja. Ajoittain hän saattoi siteerata saarnakirjojen tekstiä sanatarkasti, mutta ajoittain hän sovelsi niiden sisältöä hyvin itsenäisesti.[17]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Tutkin saarnoja puhetekoina. Analyysini kiinnittyy erityisesti Quentin Skinnerin kielellisen kontekstualismin tutkimuksessa korostamaan näkökulmaan, jonka mukaisesti kielenkäytön avulla tehdään asioita. Saarnoissaan Levan on aina ottanut kantaa erilaisiin hengellisiin ryhmiin liittyviin määritelmiin antaen niille erilaisia ja eritasoisia merkityksiä. Analysoin, mitä Levan on tehnyt oman aikansa kielellistä taustaa vasten, kun hän on eri yhteyksissä määritellyt erilaisia hengellisiä ryhmiä raumalaisen paikallisyhteisön kontekstissa. Sen sijaan se, millaisia motiiveja Levanilla on ollut kirjoittaessaan saarnojaan tai miten hänen yleisönsä on todellisuudessa ymmärtänyt ne, ei ole oleellista saarnoissa tehtyjen puhetekojen tulkinnassa.[18] Tarkastelen paikallisesti muotoutuneiden poliittisten kulttuurien näkökulmasta, millaisia valintoja Levan on tehnyt rakentaessaan saarnakirjojen pohjalta erilaisten hengellisten ryhmien määritelmiä. Oleellisia ovat Levanin tavat soveltaa saarnakirjallisuutta omassa ajassaan ja toimintaympäristössään. Tämän johdosta tarkastelen saarnoissa käytettyä kirjallisuutta ja ajan yleisempiä teologisia virtauksia ennen kaikkea ajan saarnojen kielenkäyttöä kontekstoivana materiaalina sen sijaan, että analysoisin teologisia vaikutushistorioita.[19]

Vaikka Levanin saarnoissaan hyödyntämä saarnakirjallisuus on kokonaisuudessaan edustanut omalla ajallaan hyväksyttyjä luterilaisen opin muotoiluja, niissä on keskenään erilaisia painotuksia siinä, miten käsiteltäviä teemoja ja kristillisen uskon eri puolia on lähestytty. Varhaisemmassa homileettisessa tutkimuksessa onkin usein pyritty kategorisoimaan saarnaajien tekstejä tiettyihin vakiintuneisiin teologisiin suuntauksiin kuuluviksi, samoin kuin erittelemään saarnoissa ilmeneviä vaikutteita erilaisten ideaalityyppien alle. Myös Levanin saarnoissa käytettyä kirjallisuutta on tulkittu paljon teologisten kategorioiden näkökulmista. Esimerkiksi J. J. Rambach oli hallelaisen pietismin näkyvimpiä edustajia, minkä johdosta hänen postillaansa, jota hyödynnettiin Ruotsissa paljon, on perustellusti tarkasteltu kyseisen teologisen suuntauksen näkökulmasta. Sen sijaan pietismin eri muotojen vaikutuksia Anders Gradinin ja Michael Fantin saarnateoksiin on tulkittu eri tavoin.[20] En kuitenkaan sellaisenaan rakenna analyysiäni saarnoissa käytettyjen kirjallisuuslähteiden pohjalta rakentuvien teologisten mallien, kuten kirkkokäsitysten, erittelyyn.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Ei ole nimittäin ongelmatonta, mikäli ihmisryhmien määrittelyä keskitytään tarkastelemaan teologisten kategorioiden näkökulmasta silloin, kun saarnoja analysoidaan osana paikallisesti muotoutuneita poliittisia kulttuureita. Ajan papisto otti saarnoihinsa vaikutteita useista erilaisista suuntauksista ja saarnakirjoista sen mukaisesti, mikä oli kunkin saarnan sisällön ja saarnaustilanteen kannalta soveltuvinta.[21] Esimerkiksi tietyn saarnakirjan hyödyntäminen, tiettyjen käsitteiden käyttäminen tai tietyn kuulijoiden puhuttelutavan hyödyntäminen ei sellaisenaan osoita, että saarnaaja olisi edustanut puhtaasti tietylle teologiselle suuntaukselle tyypillisiä käsityksiä.[22] Ymmärrän Levanin puheteoissa esiintyneet tavat rakentaa käsityksiä erilaisista hengellisistä ryhmistä poliittiseksi vaikuttamiseksi, jota hän teki paikallisyhteisönsä keskuudessa. Näin analysoin Levanin saarnoja toimintana, joka määritteli hänen raumalaista kuulijakuntaansa ympäröinyttä sosiaalista todellisuutta.

Hengellisten ryhmien näkökulmasta ihmisen uskoon ja pelastukseen liittyneet ajattelumallit olivat paikallissaarnoissa erityisen tärkeitä. Niiden puitteissa Levan hahmotteli saarnoissaan hengellisessä mielessä ihmisiä erottavia ja yhdistäviä piirteitä näkyvimmin kolmella tavalla, jotka muodostavat rajauksen tälle tutkimukselle. Tarkastelen, millaisia merkityksiä Levan antoi ihmisen henkilökohtaiselle uskolle, mitä merkitsivät oikeaoppisen uskon rajat ja millaisena näyttäytyi ajatus koko ihmiskunnan mahdollisuuksista pelastukseen.

Erik Levan Rauman seurakunnan palvelijana

Erik Levan syntyi Karjalohjalla, nykyisellä Uudellamaalla, jouluaattona vuonna 1746. Hänen vanhempansa olivat lukkari Erik Barckman ja Greta Johansdotter. Levan opiskeli Kuninkaallisessa Turun Akatemiassa ja hänet mainitaan ensimmäisen kerran ylioppilaana uusimaalaisessa osakunnassa helmikuussa 1765. Hänet vihittiin papiksi Turun hiippakunnassa huhtikuussa 1777. Levan siirtyi välittömästi pappisvihkimyksensä jälkeen Rauman kirkkoherra Adam Gerhard Sackliniuksen apulaiseksi. Hänestä tuli Rauman kappalainen vuonna 1788 ja kirkkoherra vuonna 1806 edeltäjänsä kuoleman jälkeen. Levan nimitettiin

https://doi.org/10.21435/ht.289

lääninrovastiksi vuonna 1820. Hän kuoli keväällä 1837 täytettyään juuri 90 vuotta. Levanin puoliso oli Hedvig Åberg vuodesta 1785 alkaen. Heidän poikansa Johan Erik Levan oli vuodesta 1813 alkaen isänsä apulainen ja tämän kuoltua Rauman kirkkoherra.[23]

Levanin teologisista näkemyksistä on säilynyt vähän tietoa. Opiskelijamatrikkelissa annettujen luonnehdintojen mukaan Levan oli kuitenkin "tyynimielinen, hurskas mies ja uskollinen virkansa toimissa". Hän oli ilmeisen pidetty seurakuntalaistensa keskuudessa jo kappalaisaikanaan, mistä kertoo muun muassa paikallishistorian kuvaus hänen menestyksestään vuoden 1787 kappalaisenvaalissa. Rauman paikallishistoriassa todetaan, että Erik Levan jatkoi edeltäjänsä Sackliniuksen tavoin seurakuntalaisten kasvattamista nuhteettomaan elämäntapaan pyrkien myös aktiivisesti edistämään näiden kristinopin tuntemusta. Ajoittain seurakuntalaisten ja kirkkoherran välille myös syntyi konflikteja, esimerkiksi epäjärjestyksestä seurakuntasalissa ja papiston palkkaeduista. Levan hoiti virkatehtäviään pitkään, sillä hänellä oli hyvä terveys myös vanhuutensa päivinä.[24]

Rauma oli jaettu ajalle tyypilliseen tapaan kaupunki- ja maaseurakuntaan, kun Levan hoiti siellä papinvirkojaan. Turun hiippakuntaan kuulunut Rauman seurakunta oli konsistoriaalinen. Jumalanpalveluksia pidettiin suomeksi kaksi kertaa joka sunnuntai, ja ruotsiksi pidettiin kerran kuussa yksi jumalanpalvelus. Sama papisto ja kirkkotila palvelivat sekä maa- että kaupunkiseurakuntaa. Seurakuntaelämään liittyneet käytännön asiat, kuten penkkijärjestys, kiristivät ajoittain kaupunki- ja maaseurakunnan jäsenten välejä.[25] Väestökirjanpidollisten aineistojen mukaan Rauman maa- ja kaupunkiseurakuntaan kuului 1800-luvun taitteessa yhteensä vajaa 3 000 ihmistä. Väestönkasvu oli merkittävää 1700-luvun loppupuolelta alkaen. Sisäinen muuttoliike oli suurehkoa maaseurakunnan alueelta kaupunkiseurakunnan alueelle.[26]

Rauma oli ajalleen varsin tyypillinen, pienehkö ja maaseutumainen kaupunki. Ulkoisesti kaupunkialue alkoi erottautua selkeämmin ympäristöstään vasta 1800-luvun aikana. Rauman asukkaiden keskimääräinen sosiaalinen tausta koostui 1800-luvun taitteessa alemmista säädyistä ja erilaisista työläisammateista. Kaupungin säätyläisten määrä oli pieni. Talonpoikais- ja työläisammattien lisäksi Rauman arkea väritti

kaupankäynti Itämeren piirissä. Määrällisesti merikauppa oli kuitenkin rajallista ja koostui pääasiassa puutavarasta ja maataloustuotteista. Valtaosa Raumalta käydystä kaupasta suuntautui Satakunnan alueelle. Kaupankäyntiin tarkoitettuja laivoja Raumalla oli 1700-luvun lopulla ja 1800-luvun alussa noin kahdenkymmenen molemmin puolin.[27]

Paikallishistorian perusteella varhaismodernille ajalle tyypilliset kuvaukset papiston nuivasta suhtautumisesta seurakuntalaisten elämäntapoihin olivat myös osa raumalaisen paikallisyhteisön arkea. Kirkollisen ja hallinnollisen lähdeaineiston mukaan paikkakunnan papisto kiinnitti jatkuvasti huomiota seurakuntalaisten toimintaan. Rauman seurakuntaelämässä moitittiin 1700-luvun kuluessa suuressa määrin muun muassa seurakuntalaisten juopumusta, siveetöntä elämäntapaa ja kotitalouksien sisäisiä ristiriitoja. Esimerkiksi Levanin esimies, rovasti Sacklinius kiinnitti 1700-luvun lopulla erityistä huomiota siihen, kuinka sekä huvitteleva nuoriso että kapakoiden asiakkaat aiheuttivat häiriötä ja epäjärjestystä paikallisyhteisössä.[28]

Rauman seurakuntaelämään vaikuttivat 1700-luvun aikana myös Vakka-Suomen kansanherätykset. 1700-luvun puolivälin jälkeen Varsinais-Suomen ja Satakunnan alueen hurmokselliset herätykset, esimerkiksi Liisa Eerikintyttären johdolla, aiheuttivat keskustelua papiston piirissä. 1770-luvun herätysten aikaan Turun tuomiokapituli neuvoi Rauman kirkkoherra Sackliniusta kohtelemaan herätysten koskettamia ihmisiä lempeästi ja rauhallisesti. Vaikka satakuntalaisen papiston suhtautuminen herätyksiin oli vaihtelevaa, yksi alueen herätysten piirteistä oli se, että liikehdintä ei pyrkinyt horjuttamaan kirkon auktoriteettia. Herätyksissä pyrittiin ennemminkin ohjaamaan sielunhädässä olevia ihmisiä papiston puoleen. Ne eivät herättäneet huolta kirkollisissa viranomaisissa. Varsinainen hurmoksellinen herätys myös väheni vuosisadan loppua kohti. 1800-luvun alussa Irjanteen Leenan johtama ekstaattinen liikehdintäkään ei aiheuttanut Raumalla ja sen ympäristössä erityisiä konflikteja. Esimerkiksi Lapin seurakunnan alueella he saivat pitää 1810-luvulla seurojaan tuomiokapitulin luvalla.[29]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Sisäinen usko ihmisiä määrittelevänä tekijänä

Saarnan näkökulmasta ihmisten elämän päämäärä oli uskoa ja pelastua. Sen saavuttamisen kuvaamiseen luterilainen papisto hyödynsi 1700-luvulla ennen kaikkea tulkintaa armon järjestyksestä (*ordo salutis*), jonka avulla he kertoivat uskonvaelluksesta ihmisen elämässä. Armon järjestys oli reformaatioajan ajatuksien pohjalta 1600-luvun loppupuolella ja 1700-luvun alkupuolella muotoiltu järjestelmällinen kuvaus ihmisen kääntymyksen ja pelastuksen tien eri ajallisista vaiheista, jotka etenivät aina kutsusta ja kääntymyksestä uudestisyntymiseen ja uudistumiseen. Ihmiselämän näkökulmasta uskon muodostuminen oli luonteeltaan moniosainen prosessi.[30]

Levan mainitsi saarnoissaan ajoittain eksplisiittisesti armon järjestyksen.[31] Hän ei kuitenkaan eritellyt siihen sisältyviä vaiheita erityisen tarkasti. Levanin saarnojen pohjalta ei ole yksinkertaista osoittaa suoraan, millainen oli hänen tulkintatapansa armon järjestyksen tarkasta rakenteesta. Yleisemmällä tasolla hänen saarnoistaan välittyy kuitenkin selkeä kuva siitä, että ihmiset olivat keskenään erilaisissa vaiheissa uskon prosessia. Tämä näyttäytyi niissä tavoissa, joiden mukaisesti Levan eri yhteyksissä määritteli tosiuskovat yksilöt omaksi hengelliseksi ryhmäkseen, kun hän pyrki antamaan kuulijoilleen ohjausta näiden hengellistä elämää ja sen toimintoja varten.

Tosiuskovien eli pyhien hengellistä ryhmää määrittävä piirre oli, että pelastuakseen yksilön tuli uskoa sydämestään. Pelkät uskonharjoittamisen ulkonaiset piirteet, kuten sanan kuuleminen ja sakramenttien nauttiminen, eivät olleet itsessään riittäviä pyhien hengellisen ryhmän jäsenyyteen. Luterilaisissa tunnustuskirjoissa korostui ajatus, jonka mukaisesti kristillisen kirkon sisällä oli pyhiä ja jumalattomia yksilöitä.[32] Yksilöllisen uskon korostaminen määrittelemällä kristityt joko pyhiksi tai jumalattomiksi sai jalansijaa erityisesti pietistisessä liikehdinnässä, jonka vaikutus levisi 1700-luvun alkupuolella Suomen alueelle Tukholman ja Baltian kautta. Yksilöllisen uskon korostaminen oli isovihan jälkeisistä vuosikymmenistä alkaen enenevästi esillä myös Vakka-Suomen alueen väestön keskuudessa.[33]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Armon järjestystä seuraileviin, kuulijoiden henkilökohtaisen uskon vaiheisiin kiinnitettiin enenevässä määrin huomiota 1700-luvun ruotsalaisessa saarnaamisessa, joka oli saanut vaikutteita muun muassa pietismistä. Ajan saarnoissa ilmiö näyttäytyi usein kuulijoiden puhutteluna saarnan päättäneessä sovellutusosiossa kääntymättöminä, heränneinä ja kääntyneinä. Kuulijoiden puhuttelu, jossa hahmoteltiin henkilökohtaisen uskon eri vaiheita, korostui selkeästi useissa 1700-luvun loppupuolen keskeisimmissä saarnaoppaissa.[34]

Levanin viranhoidon aikana yksilöllistä uskoa korostanut hengellisyys ilmeni Vakka-Suomessa lähinnä yksilön hartauselämän korostajana sen sijaan, että se olisi muodostunut erityisesti kirkkoa hajottavaksi liikehdinnäksi.[35] Kuten todettua, myöskään Raumalla herätykset eivät näyttäytyneet ajan papiston näkökulmasta erityisenä uhkana kirkon arvovallalle. 1800-luvun taitteessa alueen herätyskokoontumiset näyttäytyivät alueen papiston näkökulmasta lähinnä vanhan perinteen mukaisina kylärukouksina, joita ennemminkin suositeltiin. Myös alueen papistoa osallistui kokoontumisiin ja ohjasi liikehdintää lähelle kirkon toimintaa, vaikka Levanista itsestään ei ole säilynyt tällaisia mainintoja. Esimerkiksi Levanin työtoveri, kappalainen Gustaf Ilvan oli yksi alueen herätyshenkisten kokoontumisten aktiivisista toimijoista. Samoin Raumalla toimineen herätyssaarnaaja Isak Lönbergin annettiin opettaa rippikoululaisia, mikä kuvastaa paikkakunnan papiston luottamusta häntä kohtaan.[36]

Papiston maltillinen suhtautuminen herätyksiin ei itsessään kerro siitä, miten Rauman papisto hahmotti seurakuntalaisten jakautumisen pyhiksi ja jumalattomiksi. Se kuitenkin kuvastaa, kuinka papisto pyrki Raumalla edesauttamaan toiminnallaan paikallisten hartauselämää ja korostamaan yksilön henkilökohtaisen uskonharjoituksen merkitystä. Myös Levan tyypillisesti määritteli saarnoissaan ihmisiä näiden henkilökohtaisen uskon mukaan pyhiksi ja jumalattomiksi. Näin hän kohdensi saarnansa sanomaa kuulijoidensa yksilölliseen uskonvaellukseen soveltuvaksi, mutta hahmotteli samalla määritelmiä hengellisille ryhmille.

Levanin saarnoissa kuulijoiden määrittely pyhiksi ja jumalattomiksi näyttäytyi monissa erilaisissa yhteyksissä, joissa hän hyödynsi usein saarnakirjallisuuden tarjoamia apuvälineitä. Levanin saarnoissa pyhät toimivat oikein ja jumalattomia kehotettiin parannuksentekoon. Levan

https://doi.org/10.21435/ht.289

saattoi kertoa hyvin konkreettisesti ihmisten jakautumisesta näiden henkilökohtaisen uskon mukaisesti. Esimerkiksi vuonna 1803 kirjoittamassaan joulusaarnassa Levan kertoi Gradinin avulla, kuinka fariseuksilla ja ”paatuneilla juutalaisilla” ei ollut omassa ymmärryksessään hengellistä valoa. Levan kuvaili, kuinka samoin kuin tuolloin, myös heidän omana aikanaan monet niin sanotut kristityt tukahduttivat itsestään hengellisen valon. Nämä antoivat maailman sokaista itsensä evankeliumin valolta ja Kristuksen kirkkaudelta. Myös saarnan jatkona käytetyt osiot Gradinin tekstistä korostivat Jeesuksen sydämestään vastaanottaneita pyhiä[37] ja kovasydämisiä jumalattomia.[38] Näin Levan tulkitsi raamatunhistorian avulla, kuinka kaikki eivät ottaneet vastaan evankeliumia, vaikka olisivatkin päässeet kuulemaan sitä. Kristittyjen keskellä oli oikein ja väärin toimivia yksilöitä. Ihmisen tuli tehdä sydämestään kääntymys, jotta hän voisi kuulua pyhiin.

Levan puhui tematiikasta myös kuulijoiden elämäntapaan liittyvän opetuksen yhteydessä. Vuonna 1800 hän sovelsi saarnassaan Fantin postillassa esiintyneen tekstin teemaa ja rakennetta. Levan kertoi saarnansa alkupuolella oman aikansa pyhien määrän vähäisyydestä ja sen jatkuvasta vähentymisestä muun muassa Daavidin psalmien avulla. Levan toi ilmi, kuinka ei ollut riittävää olla vain ulkoisesti kristitty. Ihmisen täytyi olla sydämestään ”oikein uskovainen” Jumalaa kohtaan, jotta ihminen voisi todella olla hänen lapsensa. Lisäksi Levan kertoi, kuinka uudestisyntyneiden ihmisten tuli välttää jumalattomasti elävien, huonojen ihmisten seuraa niin paljon kuin mahdollista.[39] Myöhemmin saarnassaan Levan kertoi Fantin avulla, kuinka oli ikävää, että sanankuulon jälkeen ihmiset olivat huonossa seurassa. Tämä johti jumalattomuuteen, jolloin jumalanpalveluksessa kuultu saarna ei elänyt ihmisessä. Vaikka ihmisen oli välttämätöntä olla vähintäänkin ajoittain muiden ihmisten seurassa, hänen täytyi tällöinkin pidättäytyä Jumalan avulla sielunsa tahraamisesta.[40]

Saarnasta havaitaan, kuinka Levan korosti pyhien ja jumalattomien välisen jakolinjan näyttäytyvän konkreettisesti kuulijoiden arkielämässä. Levanille Fantin teksti 1760-luvun alusta oli käyttökelpoinen, kun hän selitti tätä ajattelumallia kuulijoilleen oman aikansa ja raumalaisen paikallisyhteisön – jossa papisto myös muiden lähteiden perusteella ilmaisi

https://doi.org/10.21435/ht.289

huolensa paikallisyhteisön jäsenten elämäntavoista – olosuhteista käsin. Postillatekstien esimerkit paikallisyhteisöissä olevien pyhien ja jumalattomien elämäntapojen eroista olivat luonteeltaan yleisiä. Niitä oli luontevaa käyttää saarnan pohjana myös Raumalla. Esimerkiksi pelko pyhien määrän jatkuvasta vähenemisestä näyttäytyi ”ikuisena ongelmana” niin kuningas Daavidin, Fantin vuosikymmeniä aiemmin kirjoittaman postillatekstin kuin Levanin viranhoidon aikana. Levan rakensi hengellisiä ryhmiä kiinnittyen traditionaaliseen opetukseen. Pyhiin kuulumisen tuli olla kaikkien kuulijoiden tavoitteena. Lisäksi opetuksessa näyttäytyi merkityksellisenä, mitä pyhien piti tehdä pysytelläkseen pelastuksen tiellä. Pelkkä nimellinen kristillisyys ei ollut riittävää, vaan ihmisen tuli olla kristitty myös sisäisesti.

Levan määritteli saarnoissaan pyhien hengellistä ryhmää myös hyödyntämällä Israelin metaforaa. Israelin käsite oli – ja on edelleen – tyypillinen kielikuva kristillisissä saarnoissa. Historiantutkimuksessa käsitteen sisältämät poliittiset merkitykset on enenevässä määrin tunnustettu. Israelin käsite oli monimerkityksinen. Varhaismodernin ajan valtiollisissa saarnoissa käsite saattoi esiintyä useissa eri merkityksissä jopa yksittäisten saarnojen sisällä. Israelin käsitettä voitiin käyttää joustavasti kuvaamaan paitsi eritasoisia uskonyhteisöjä myös alueellisia, kansallisia ja valtiollisia yhteisöjä. Sille annetut merkitykset saattoivat vaihdella hyvin paljon saarnan tyypistä riippuen.[41] Israelin metaforan käyttöä on tutkittu paljon pitkää 1700-lukua käsittelevässä poliittisten kulttuurien tutkimuksessa, vaikka tarkastelu onkin rajautunut lähinnä tapoihin rakentaa kansallisia yhteisöjä ruotsalaisissa saarnoissa.[42]

Israelin metaforaa käytettiin kristillisessä opetuksessa usein ”uuden Israelin” merkityksessä. Se viittasi konkreettisen kansan sijasta Uuden testamentin kuvailemiin Jumalan omiin, mikä tarkoitti uskovia hengellisessä mielessä. Uusitestamentillinen käsitys tosiuskovista – eli pyhistä – Jumalan uutena hengellisenä omaisuus- ja liittokansana oli tärkeässä roolissa muotoiltaessa luterilaista oppia.[43] Myös Levan käytti teksteissään Israelin metaforaa pyhien merkityksessä. Havainnollistava esimerkki on hänen tapansa hyödyntää käsitettä aktiivisesti – raumalaisellekin paikallisyhteisölle monen kaltaisia rasituksia aiheuttaneen – Suomen sodan aikana ja sen jälkeen.[44] Kynttilänpäivän saarnoissaan

https://doi.org/10.21435/ht.289

vuosina 1808, 1809 ja 1813 Levan sovelsi Gradinin tekstiä kyseiseltä kirkkovuoden päivältä. Levan nosti saarnoissaan esille päivän evankeliumitekstiä mukaillen käsityksen Jeesuksesta sinä ”Israelin lohduttajana”, jonka ruumiillista saapumista hurskas Simeon oli uskossa odottanut. Kristittyjen tuli uskoa ja luottaa Jeesukseen vastaavalla tavalla mutta hengellisessä mielessä.[45] Levanin saarnassa kristityillä tarkoitettiin korostetusti oikealla tavalla uskovia, eli pyhien hengellistä ryhmää.

Levanin valinta hyödyntää raamatullista Israelin metaforaa vahvisti käsitystä pyhistä Jumalalle erityisenä omaisuuskansana ja siten erillisenä hengellisenä ryhmänä verrattuna jumalattomiin yksilöihin. Ihmisen tuli kuulua hengellisesti Jumalan omiin, jotta hän pääsi osaksi Jeesuksen antamista siunauksista. Levanin tapa muotoilla Israelin käsitettä on kuvaava esimerkki raamatullisten yhteisömetaforien erilaisista käyttötarkoituksista erilaisissa saarnatyypeissä. Tutkimusperinteessä korostunut vanhatestamentillinen käsitys Israeliin verrattavasta kansallisesta yhteisöstä oli tärkeä yhteisöllisyyttä määrittävä metafora ajan saarnoissa, mutta myös uusitestamentillisella Israelin käsitteellä luotiin yhteenkuuluvuuden ja Jumalan silmissä erityisen hengellisen ryhmän määritelmiä. Levanin käyttämä, kristinopin mukaisia hengellisiä ryhmiä kuvaileva uusitestamentillisen Israelin metafora oli luonteeltaan yleinen ja vailla alueellisia määrityksiä. Sen sisältöä ei tarvinnut muotoilla uudelleen vallitsevaa päiväpoliittista tilannetta seuraillen Ruotsin ajan loppuaikoina, Suomen sodan aikaisena miehityskautena tai Venäjän ajan alkupuolella, vaikka ajan valtapoliittisilla muutoksilla oli vaikutuksia myös raumalaisten arkeen.

Pyhien hengellinen ryhmä oli tärkeä yhteisöllisen määrittelyn väline myös sellaisissa päiväpoliittista tilannetta eksplisiittisemmin käsittelevissä rukouspäiväsaarnoissa[46], joissa ajankohtaiset olosuhteet liitettiin osaksi yleisempää luterilaista opetusta hengellisistä ryhmistä. Levan kertoi Kustaa III:n sodan aikana kahdesti hyödyntämässään rukouspäivän saarnassa, kuinka Israelin kansa teki kollektiivisen päätöksen palvella Jumalaa oikein. Teema perustui kyseisille rukouspäiville annettuun evankeliumitekstiin Joosuan kirjasta. Levan käsitteli aihepiiriä saarnassaan kristityn sisäisen ja ulkoisen ylistyksen näkökulmasta. Hän hyödynsi saarnassaan Gradinin postillatekstiä, jossa ihmisten ulkonaista ja

https://doi.org/10.21435/ht.289

sisäistä ylistystä käsiteltiin laajalti yksilön ja hänen sydämensä näkökulmasta, oikean jumalanpalveluksen ja ylistyksen kontekstissa. Levanin saarnassa korostui ajatus oikeanlaisesta tavasta harjoittaa uskoa. Kaikki Jumalaa ulkoisesti ylistävät eivät ylistäneet sydämestään oikein.[47] Kustaa III:n sodan aikana tämä näyttäytyi mahdollisuutena saada Jumala vetämään sodan muodossa alkanut rangaistus – joka vertautui Israelin kansan erämaavaellukseen – pois heidän päältään.

1810-luvun alkupuolella, kun Suomen alue oli siirtynyt Venäjän alle, edelleen Euroopassa jatkuneilla sodilla oli konkreettisia vaikutuksia myös raumalaisen paikallisyhteisön elämään. Paikallishistoria antaa vaatimattoman kuvan kaupungissa harjoitetun elinkeinonharjoituksen tilasta. Kaupankäynnin vilkastuminen oli käytännössä mahdollista vasta vuosikymmenen jälkipuoliskolla, ja Raumalla pyrittiin pitkään pitää kiinni vanhoista yhteyksistä Tukholmaan.[48] Levanin puheteoissa toistui vahvasti kirkollisen esivallan virallinen tulkinta, joka korosti – olosuhteista huolimatta – alamaisten saamaa suurta siunausta venäläisen esivallan alaisuudessa. Oman juonteensa näihin diskursseihin tuo Levanin yhteiskunnallinen tulkinta pyhien hengellisen ryhmän merkityksestä. Vuoden 1813 ensimmäisen rukouspäivän saarnaosiossaan, joka pohjautui psalmien kohtaan 20:6–7, Levan käsitteli kollektiivista esivallan kunnioittamista ja sen puolesta rukoilua. Lisäksi hän korosti – kyseiselle vuodelle annetun rukouspäiväjulistuksen hengessä – Jumalan antamaa ratkaisevaa apua heidän kansalleen taistelussa sen ulkoisia vihollisia vastaan. Saarnansa johdannossa Levan puhui Fantia sanatarkasti mukaillen psalmin 144 mukaisesti ”Jumalan kansasta” ja heidän saamastaan hengellisestä ja ruumiillisesta autuudesta. Hän kuitenkin puhui tässä yhteydessä ”kansasta” pyhien hengellisenä ryhmänä. Levan erotti selkeällä tavalla pyhät ”maailman lapsista”, joilla hän tarkoitti jumalattomia.[49] Näin Levan toi rukouspäiväsaarnansa eri osioissa ilmi tulkinnat sekä pyhien ja jumalattomien eroista että kollektiivisen kansan ajankohtaisesta tilanteesta. Kuuluminen pyhiin myös edesauttoi sekä yksilön että kansallisen yhteisön hyvinvointia.

Pyhien hengellinen ryhmä oli käyttökelpoinen käsite monenlaisessa eksplisiittisesti päiväpolittiisessa ja kollektiivista kansallista yhteisöä käsittelevässä saarnassa. Todellinen sydämen usko ja kääntymys näyttäy-

https://doi.org/10.21435/ht.289

tyivät yksilön yhteiskunnallisina tehtävinä. Papisto toteutti päiväpoliittisesti ajankohtaisten saarnojen puitteissa kuulijoidensa hengellistä rakentamista, eikä se toiminut vain maallisen esivallan sanoman tahdottomana julistajana.[50] Pyhillä tulkittiin olevan maallisen yhteiskunnan hyvinvointiin vaikuttavaa merkitystä, minkä avulla näiden toimintaa ja asemaa legitimoitiin eksplisiittisesti päiväpoliittisissa saarnoissa. Kuulijoita kehotettiin tekemään kääntymys paitsi itsensä, myös yhteiskunnan hyvinvoinnin johdosta. Tämä näyttäytyi niin Kustaa III:n sodan aikaisen Ruotsin kruunun kuin Napoleonin sotia käyvän Venäjän keisarin alaisuudessa. Yksilöllisen uskon merkitys oli tärkeä teema myös yhteiskunnallisten muutosten ja kriisien yhteydessä pidetyissä paikallissaarnoissa.

Ihmisen sisäinen kääntymys ja henkilökohtainen usko olivat oleellinen osa luterilaista opetusta ihmisen pelastumisesta, mistä johtuen teemaa käsiteltiin usein jumalanpalvelussaarnoissa saarnakirjallisuuden tarjoamien apuvälineiden avulla. Edelliset Levanin esimerkit kuvastavat, että papit määrittelivät ihmisiä näiden uskonelämän prosessin mukaisesti monissa keskenään erikaltaisissa paikallissaarnoissa. Sisäiselle uskolle annettiin ihmisiä hengellisesti yhteen liittäviä merkityksiä. Tähän liittyen korostettiin pyhien roolia esimerkiksi ihmiskunnan historian kulussa, paikallisyhteisön elämäntavoissa tai Jumalan uutena omaisuuskansana. Myös yhteiskunnan tilaa suorasukaisemmin käsittelevissä saarnoissa pyhille annettiin kansallisen yhteisön ajankohtaisia olosuhteita edistäviä merkityksiä.

Luterilaisuus ja ihmiskunta raameina yksilön uskolle

Käsitykset pyhien hengellisestä ryhmästä läpileikkasivat useita erilaisia saarnateemoja. Pyhien – ja näistä eroavien jumalattomien – lisäksi Levan eritteli saarnoissaan myös muita, luonteeltaan selvärajaisia hengellisiä ryhmiä. Tällaisia olivat luterilainen usko ja ihmiskunta. Nämä hengelliset ryhmät eivät kuitenkaan olleet irrallaan pyhille annetuista merkityksistä. Levan sitoi luterilaisen uskon ja ihmiskunnan osaksi opetustaan, joka käsitteli uskon ja pelastuksen tietä ihmisen elämässä.

Määrittelemällä oikeaoppisen kristillisen uskon rajoja luterilaiset

papit määrittelivät samalla ihmisten kuulumista erilaisiin hengellisiin ryhmiin tunnustuksellisesta näkökulmasta. Ruotsin valtakuntaan kuuluneilla alueilla kuulijoiden kuvailtiin kuuluvan Jumalan sanan näkökulmasta oikeaksi ymmärretyn opin piiriin. Levanin saarnoissa luterilaisen tunnustuksen merkitys korostui erityisesti tavassa kertoa luterilaisesta opista Ruotsin kansallisen historian pohjalta. Ruotsin kristillisyyden historian tulkitseminen valon ja pimeyden metaforien avulla oli tavanomainen keino korostaa evankelisen opin eli luterilaisuuden merkitystä valtakunnan historiassa. 1700-luvulla julkisessa keskustelussa oli tyypillistä esittää käsityksiä valtakunnan erityisestä luterilaisesta historiasta sekä korostetun negatiivisesta suhtautumisesta reformaatiota edeltäneeseen katoliseen aikaan.[51]

Osa kustavilaisen ajan valtiopäiväpolitiikassa aktiivisista papeista toki osoitti toiminnassaan aiempaa vähemmän katolilaisvastaisuutta.[52] Varhaisemmassa homileettisessa tutkimuksessa on myös esitetty tulkintoja, ettei polemiikin harjoittamista katolilaisuutta vastaan olisi pidetty ruotsalaisissa saarnateoksissa enää erityisen relevanttina teemana pitkällä 1700-luvulla.[53] Saarnakirjallisuudessa kuitenkin esiintyi traditionaalisia katolilaisvastaisia diskursseja, jotka olivat soveltuvissa saarnatilanteissa edelleen käyttökelpoisia paikallispapistolle. Myöskään vuonna 1781 laajennettu katolilaisten oikeus harjoittaa uskoaan Ruotsissa ei käytännössä aiheuttanut tarvetta muuttaa puhetapoja. Paikallista katolilaista väestöä oli lähinnä harvoissa laajempaa kansainvälistä kauppaa käyvissä kaupunkiyhteisöissä, joissa asui enemmän ulkomaista väestöä.[54]

Vuoden 1799 toisena rukouspäivänä Levan hyödynsikin Samuel Schulteniuksen tekstiä kertomalla roomalaiskirjeen mukaisesti, kuinka roomalaiset – millä hän tarkoitti paikallisia varhaisia kristittyjä – elivät ennen pimeydessä. Nyt nämä olivat kuitenkin löytäneet autuuden tielle evankeliumin opin avulla. Levan selitti, kuinka jo juutalaisilla oli ”varjo valosta”. Ruotsalaisten osalta hän kertoi ”esi-isistämme, jotka elivät muinoin pakanallisessa pimeydessä”. Levan seuraili saarnassaan Schulteniuksen antamaa mallia, mutta sovelsi sitä itsenäisesti korostamalla muun muassa jo mainitun ”pakanallisen pimeyden” ohessa myös ”paavillista pimeyttä”[55]. Levan kertoi kuulijoilleen, kuinka Jumalan armosta saatu evankeliumin valo ei ollut tullut kaikkien kansojen osaksi. Samas-

https://doi.org/10.21435/ht.289

sa saarnassaan Levan toi esille, kuinka valon saaneen kristikuntamme sisällä eli monia ihmisiä, jotka elivät synnissä ja sen myötä sisäisesti pimeydessä. Kaikki oikean opin piirissä eläneet eivät kuuluneet pyhien hengelliseen ryhmään.[56]

Levan sovelsi Schulteniuksen kristinuskon historiasta kertovaa tekstiä korostamalla luterilaisuutta ja painottamalla Ruotsin tunnustuksellista historiaa paitsi pakanuuden myös katolilaisvastaisuuden avulla. Mutta luterilaisessa maassa eläminen ei tehnyt vielä itsessään yksilöä autuaaksi, sillä hänen tuli lisäksi kuulua pyhien hengelliseen ryhmään. Levan hyödynsi pyhien yhteenkuuluvuutta korostavia määritelmiä rinnakkain kansallisia piirteitä saaneen luterilaisuuden kanssa. Tässä suhteessa kansallinen yhteisö ja pyhien hengellinen ryhmä eivät olleet toisiaan poissulkevia[57] ilmiöitä, kuten 1700-luvun lopun saarnoja käsittelevässä tutkimuksessa on ajoittain tulkittu. Kyse oli siitä, että valtakunnan luterilaisen kirkon sisällä ymmärrettiin olevan sekä pyhiä että jumalattomia.

Soveltamalla traditionaalista saarnakirjallisuutta Levan esitti tulkinnan, jonka mukaisesti oikea kristitty oli luterilainen, mutta jokainen luterilainen ei ollut oikea kristitty. Rauman kontekstissa tämän kaltainen puheteko on ollut varsinaisten harhaoppien torjumisen sijasta ennemminkin yleinen muistutus luterilaisen kirkon vahvasta auktoriteetista, joka muiden lähteiden mukaan ei ollut alueen papiston näkökulmasta uhattuna. Alueella esiintyneiden herätysten tulkittiinkin lähinnä hyödyttävän kirkollista toimintaa. Levanin kritiikki suuntautui ennemminkin jumalattomia kohtaan, joiden toiminta näyttäytyi paikallisyhteisön arjessa suurempana uhkana. Levanin korostama katolilaisvastaisuus kuvastaa toisaalta, kuinka tämän kaltaisen traditionaalisen diskurssin käyttö oli varsin mutkatonta Rauman kaltaisessa paikallisyhteisössä. Valtakunnan katolilainen vähemmistö, joka oli virallisesti saanut laajempia oikeuksia, ei käytännössä näyttäytynyt Itämeren pienen kauppakaupungin arjessa. Vaikka yhteyksiä ulkomaailmaan oli, katolilaisvastaiset argumentit olivat riittävän abstrakteja. Levan ei kuitenkaan tulkinnut kyseisiä argumentteja tarpeettomaksi polemiikiksi, sillä niiden avulla hän puolusti Ruotsin luterilaisen opin asemaa kertomalla kirkon omasta historiasta.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Levan käsitteli ihmisten uskoa ja pelastusta myös maailmanlaajuisesti. Hän puhui saarnoissaan ihmiskunnasta eli laajimmasta mahdollisesta hengellisestä ryhmästä. Se liittyi käsityksiin Jumalan yleisestä ihmisrakkaudesta ja kaikkien ihmisten mahdollisuudesta pelastukseen. Luterilaisessa tunnustuksessa Kristuksen kirkko oli luonteeltaan hengellinen ja maailmanlaajuinen. Sen jäsenyys oli mahdollinen kaikille ihmisille ympäri maailman, kunhan nämä olivat yksimielisiä evankeliumista ja sakramenttien luonteesta.[58] Koko ihmiskunnalle kuuluva, Jumalan tarjoama pelastus oli eri tavoin esillä 1700-luvun loppupuolen kirkollisessa keskustelussa. Konkreettisesti se ilmeni esimerkiksi Pro Fide et Christianismo -seuran lähetystoiminnassa, joka sai näkyvyyttä myös Turun hiippakunnan papiston keskuudessa.[59] Koko ihmiskuntaa ja sen pelastusta koskevat teemat olivat eri tavoin esillä myös 1700-luvulla julkaistussa saarnakirjallisuudessa.[60]

Raumalaiset olivat 1700-luvun lopussa ja 1800-luvun alussa jossain määrin yhteydessä Ruotsin valtakunnan ulkopuolisiin ihmisiin nimenomaan merenkulun kautta. Kaupunki sai käydä niin sanottua ”aktiivista rajoitettua tapulikauppaa”. Se tarkoitti, että Raumalta saatiin käydä puutavarakauppaa Itämeren satamiin. Muu kaupankäynti ulkomaille käytiin pääkaupunki Tukholman kautta. Ulkomaiset laivat eivät myöskään saaneet vierailla kaupungin satamassa. Laajempi ulkomaanpurjehdus ja merikauppa käynnistyivät hitaasti vasta Rauman saatua tapulikaupungin oikeudet vuonna 1830.[61] Arkipäiväisiä yhteyksiä muihin maihin siis oli, vaikka ulkomaankaupankäynnin merkitys raumalaisten arjessa olikin rajoitettua myös oman aikansa mittapuilla.

Vuonna 1802 Levan puhui Paavalin roomalaiskirjeessä kirjoittamasta vakuutuksesta liittyen Jumalan rakkauteen ja uuden liiton myötä tuleviin armon hyviin töihin, jotka oli osoitettu sekä kirjeen kohteena olleille roomalaisille että kaikille muillekin ihmisille. Lupaus koski kuitenkin ennen kaikkea pyhiä, eli hengellisessä mielessä Jumalan omia. Levan sovelsi saarnassaan Rambachin postillaa muun muassa käyttäen – saarnassa käsiteltyä raamatunkohtaa selventäen – roomalaisten käsitettä, kun Rambach puhui vain yleisesti pakanoista. Saarnansa lopussa Levan kertoi Rambachin tekstin avulla, kuinka Jumalan suureen juhlapöytään ovat kutsuttuja kaikki ihmiset, mikä tarkoitti niin juutalaisia kuin paka-

https://doi.org/10.21435/ht.289

noita. Jotta ihminen pääsisi juhlapöytään, hänen tuli vastata kutsuun tekemällä parannus elämässään ja uskomalla evankeliumi. Tämä tarkoitti todellista kääntymystä, uskoa Jeesukseen ja antamista Jumalan Hengen hallita itseään.[62]

Jumalan yleinen ihmisrakkaus ja kaikille maailman ihmisille kuuluva evankeliumi olivat keino sitoa kuulijat yhteen kaikkien ihmiskunnan jäsenten kanssa. Tämä tarkoitti kaikkia ihmisiä sekä heidän omana aikanaan että historiassa. Jumalan yleinen ihmisrakkaus tarkoitti myös kuulijoita itseään, jotka saattoivat Raamatun ilmoituksen mukaisesti pelastua kaikkien muiden ihmiskuntaan kuuluvien tavoin. Lisäksi kuulijat olivat siinä mielessä etuoikeutetussa asemassa, että he pääsivät kuulemaan evankeliumia. Levanin saarnoissa Jumalan yleisen ihmisrakkauden teemaa käsiteltiin lähinnä yleisellä tasolla. Esimerkiksi aktiivinen toiminta evankeliumin edistämiseksi muiden kansojen keskuudessa ja näiden saattaminen pelastuksen äärelle ei ollut kuulijoiden uskonelämän kannalta relevantti näkökulma, vaikka kyseinen teema olikin esillä ajan yleisessä kirkollisessa keskustelussa. Rajallisten ulkomaanyhteyksien takia Levanin puhe Ruotsin valtakunnan ulkopuolisista ihmisistä oli Rauman paikallisyhteisön näkökulmasta kuitenkin jossain määrin konkreettinen ja arkielämää koskettava aihepiiri.

Jumalan erottamaton rakkaus kaikkia ihmisiä kohtaan oli teema, jonka avulla saarnoissa kuvailtiin kuulijoiden suhdetta muihin ihmisiin lähellä ja kaukana. Aiemmassa tutkimuksessa saarnoissa ja rukouspäiväjulistuksissa esiintyneitä, Ruotsin ulkopuoliseen maailmaan liittyneitä diskursseja on tarkasteltu erityisesti muiden maiden ja tunnustuskuntien näkökulmasta. Tästä näkökulmasta katsottuna Ruotsissa esitettiin kansainvälisesti vertailtuna huomattavan vähän kiinnostusta valtakunnan ulkopuolisiin ihmisiin ja muiden uskontokuntien edustajiin. Nämä näyttäytyivät lähinnä uhkana muusta maailmasta erilliselle ruotsalaiselle uskonyhteisölle, jonka ymmärrettiin toimivan lähinnä malliesimerkkinä kaikille muille maille.[63] Myös 1800-luvun taitteen norjalaisissa saarnoissa esiintyneitä ihmiskuntaa koskeneita mainintoja on tarkasteltu pääasiassa kansallisuuskäsitteen kehityksen näkökulmasta.[64]

Kirkkolain mukaan saarnoissa ei saanut tarpeettomasti käsitellä muita maita ja alueita.[65] Myöskään Levan ei puhunut tarkastelemissani

https://doi.org/10.21435/ht.289

saarnoissa eksplisiittisesti muista maista ja alueista. Hän esitti katolilaisvastaisuutta ja puolusti luterilaisuutta opillisista ja institutionaalisista näkökulmista käsin. Puhumalla Jumalan erottamattomasta rakkaudesta kaikkia ihmisiä kohtaan Levan kuitenkin osoitti implisiittisesti kiinnostusta muita ja maita kansoja kohtaan. On oleellista huomioida, että ajatuksessa Jumalan yleisestä ihmisrakkaudesta ei ollut niinkään kysymys tunnustuskuntien välisistä eroista vaan luterilaiseen teologiaan kuuluneesta vakiintuneesta tulkinnasta. Ajatus ei ollut 1800-luvun taitteessa uusi, mitä kuvastaa jatkuvuus saarnakirjallisuuden tarjoamien mallien hyödyntämisessä. Jumala rakasti jokaista ihmistä, joilla puolestaan oli halutessaan mahdollisuus pelastua oikeaksi ymmärretyn opin ja sisäisen kääntymyksen avulla.

Tämä näyttäytyi esimerkiksi Levanin vuonna 1798 kirjoittamassa ja sen jälkeen useamman kerran käyttämässä helluntaisaarnassa. Levan kertoi Johan Gustaf Bergiuksen saarnamanuaalia vapaasti soveltaen, kuinka Jumalan rakkaus kohdistui kaikkiin maailman asukkaisiin kaikkina maailman aikoina. Yksikään ihminen ei ollut suljettu tästä rakkaudesta pois. Myöhemmin Levan kertoi Bergiusta mukaillen, kuinka Jumalan yleinen rakkaus ”ei tule kuitenkaan eroituksetta kaikkine sen tuomine etuineen kaikkien ihmisten ylle”. Siihen vaadittiin ”tiettyä järjestystä”, jonka mukaisesti jokaisen tuli uskoa. Dispositionsa perusteella Levan hyödynsi suurelta osin Bergiuksen saarnan loppua, jonka avulla Levan puhui ihmisen toimintaan vaikuttavan sydämen uskon merkityksestä pelkän suun tunnustuksen sijasta.[66] Levan korosti siis sekä oikean opin että pyhien hengellisen ryhmän merkitystä.

Tämän saarnan avulla havaitaan, kuinka Jumalan yleinen ihmisrakkaus, oikea oppi ja todellinen sydämen usko näyttäytyivät Levanin saarnoissa saman kokonaisuuden osina, vaikkei hän jokaisessa saarnassaan eritellyt kyseisten hengellisten ryhmien välisiä suhteita. Sisäinen usko oli jokaisen maailman ihmisen päämäärä. Levan määritteli ihmisten jäsenyyttä erilaajuisissa hengellisissä ryhmissä luterilaisen teologian tarjoamien puitteiden avulla. Siten hän jäsensi yksilön pelastuksen näkökulmasta sekä kuulijoidensa paikkaa maailmassa että näiden suhtautumista lähellä ja kaukana oleviin ihmisiin. Hengellisten ryhmien korostaminen liittyi paikallissaarnojen yleiseen pohjavireeseen, joissa

https://doi.org/10.21435/ht.289

eriteltiin, miten ihmisen tuli uskoa ja millaiset olivat Jumalan ihmisille tarjoaman pelastuksen rajat ja reunaehdot.

Hengelliset ryhmät traditioiden kuvastajina paikallissaarnoissa

Saarnojensa avulla varhaismodernin ajan paikallispapit rakensivat erilaisia käsityksiä ihmisten keskinäisestä yhteenkuuluvuudesta. Yksi keskeisimmistä tavoista oli hengellisten ryhmien määritteleminen. Tässä tutkimuksessa analysoitujen Erik Levanin saarnakäsikirjoitusten avulla olen eritellyt, millaisia erottavia ja yhdistäviä piirteitä 1800-luvun taitteen paikallissaarnoissa ihmisillä kuvailtiin olevan yksilöiden uskonvaelluksen ja pelastuksen näkökulmasta. Pyhät ja jumalattomat, oikeaoppinen uskonnollinen tunnustus ja Jumalan rakastama ihmiskunta olivat osa kokonaisuutta, jonka avulla Levan tarjosi kuulijoilleen aineksia hahmottaa kristillisen uskon rakenteita, ympäröivää maailmaa ja heidän suhdettaan kanssaihmisiin.

Saarnan näkökulmasta oli perusteltua määritellä ihmisiä näiden henkilökohtaisen uskon mukaisesti. Levan korosti tuon tuosta ihmisen sisäisen uskon merkitystä. 1700-luvun saarnakirjallisuudessa laajalti hyödynnetyn armon järjestyksen jäsentelemä ajatus yksilön uskosta ja sen vaiheista tarjosi papistolle välineitä kuvata ihmisiä eri vaiheissa uskon prosessia. Myös Levanin saarnoissa pyhät muodostivat Jumalan mielenmukaisten ihmisten hengellisen ryhmän. Pyhiin kuulumisen tuli olla jokaisen kuulijan tavoitteena. Näin Levan määritteli jumalattomat selkeästi pyhien hengellisen ryhmän ulkopuolisiksi ja korosti, kuinka pyhät olivat oikealla tiellä paitsi sisäisessä myös ulkoisessa elämässään. Tämä näyttäytyi paikallisyhteisön arkielämää erittelevien saarnojen lisäksi Kustaa III:n sodan ja Venäjän ajan alkupuolen eksplisiittisesti päiväpoliittisissa rukouspäiväsaarnoissa, joissa Levan korosti saarnojen yhteiskunnallisen tematiikan puitteissa käsitystä, jonka mukaisesti pyhien hengellisellä ryhmällä oli merkitys kansallisen yhteisön hyvinvoinnille.

Luterilainen tunnustus muodosti rajat oikeaksi ymmärretylle uskolle. Sen avulla Levan muistutti, että oli olemassa oikeanlaisen ja vääränlaisen kristinuskon tulkinnan piiriin kuuluvia ihmisiä. Levanin jäsenteli

https://doi.org/10.21435/ht.289

useille 1700-luvun saarnoille tyypillisellä tavalla myös Ruotsin historiaa luterilaisen uskon avulla. Näin hän rajasi itsensä, kuulijansa ja muut valtakunnan asukkaat siinä mielessä onnekkaiksi, että he olivat oikean opin piirissä. Katolilaisuutta vastustavat argumentit olivat 1800-luvun taitteen Raumalla edelleen käyttökelpoisia, vaikka ajoittain on esitetty tulkintoja niiden asteittaisesta vähenemisestä ajan uskontopoliittisissa diskursseissa. Oikean opin piiriin kuuluminen ymmärrettiin etuoikeutena, joskaan se ei itsessään pelastanut yksilöä. Ihmisen tuli syntyä hengellisesti uudestaan ja kuulua pyhien hengelliseen ryhmään.

Levan myös hyödynsi saarnoissaan yleisiä luonnehdintoja, kuinka Jumalan rakkaus oli rajatonta ja tarkoitettu erottamattomasti kaikille ihmisille. Luterilaiseen oppiin kuului näkemys, että jokaisella ihmisellä oli mahdollisuus pelastukseen evankeliumin kuulemisen ja uskomisen avulla. Tämä näyttäytyi Levanin saarnoissa kaikkia ihmisiä yhdistävänä hengellisenä ryhmänä, jossa ihmisten välisiä eroja jossain määrin häivytettiin. Näin Levan osoitti implisiittisesti kiinnostusta myös Ruotsin valtakunnan ulkopuolisia ihmisiä kohtaan, vaikka ajalleen tyypillisesti Levan ei käsitellyt erityisen eksplisiittisesti Ruotsin ulkopuolisia alueita tai eritellyt tarkemmin esimerkiksi maailman ihmisten vaihtelevia mahdollisuuksia saada kuulla evankeliumia. Jumalan yleisen ihmisrakkauden avulla kuulijat kuitenkin sidottiin osaksi ihmiskunnan maailmanlaajuista hengellistä ryhmää. Sillä tuotiin toivoa myös kuulijoille itselleen, sillä näillä oli kaikkien muiden ihmisten tavoin mahdollisuus uskoa ja siten pelastua.

Määrittelemällä hengellisiä ryhmiä sisäisen uskon, oikeana ymmärretyn opin ja ihmiskunnan näkökulmista Levan eritteli reunaehtoja yksilön kristilliselle uskolle. Jokainen saattoi pelastua, mutta oikeaan oppiin sidotun evankeliumin kuulemisen jälkeen jokaisen ihmisen tuli kääntyä sydämestään. Levanin saarnoissa hengelliset ryhmät rakentuivat yksilön sisäisen uskon päämäärän ympärille, vaikka hän ei systemaattisesti eritellytkään näiden ryhmien välisiä eroja. Paikallistasolla erimuotoisten yhteenkuuluvuuksien rakentamisessa korostuivat kristityn elämän kannalta keskeiset teemat. Esimerkiksi Ericssonin ja Ihalaisen aiemmin esittämät tulkinnat saavat tämän analyysin perusteella empiiristä vahvistusta. Hengellisiä ryhmiä rakennettiin paikallissaarnojen kuulijakunnan elämän kannalta mielekkäillä tavoilla.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Levanin tavoista käyttää saarnakirjallisuutta huomataan, kuinka aikakautensa julkisesti hyväksytyn teologisen kirjallisuuden tarjoamilla apuvälineillä papisto ylläpiti traditioita opettaessaan saarnojensa erilaisissa ajallisissa ja paikallisissa konteksteissa luterilaisen opin mukaisia käsityksiä hengellisistä ryhmistä. Luonteeltaan paikallissaarna siis erosi jossain määrin esimerkiksi valtiollisten juhlallisuuksien saarnoista, jotka olivat vahvemmin sidoksissa ajankohtaisiin päiväpoliittisiin keskusteluihin. Tutkimus laajentaa Vikenin ja Slettebøn esittämiä tulkintoja koskemaan luontevasti myös Ruotsia, sillä useat luterilaisen opin vakiintuneet muotoilut näyttäytyivät vahvasti ajan saarnojen yhteisöllisen elämän opetuksessa. Maallisen yhteiskunnan rakenteiden ja kansallisen yhteisön piirteiden rinnalla yksilön hengellisen elämän ja sen reunaehtojen jäsentely oli saarnoissa kuitenkin vielä yleisemmin käytetty yhteisöllisen määrittelyn väline, kuin aiempi poliittisten kulttuurien tutkimus on korostanut.

Lisäksi saarnakirjallisuuden käytön tarkastelu tuo tuoreen näkökulman aiemman tutkimuksen tulkintoihin paikallissaarnojen kiinnittymisestä luterilaisen opetuksen traditioihin. Vuosikymmeniä vanhaa saarnakirjallisuutta sovellettiin aktiivisesti uusiin saarnaustilanteisiin, ja niiden avulla määriteltiin erilaisia hengellisiä ryhmiä ja niiden välisiä suhteita. Vaikka saarnakirjallisuudessa painotettiin keskenään erilaisia puolia luterilaisesta opista, kristillisen opetuksen näkökulmasta ne oli kirjoitettu yleiseksi ja tietyssä mielessä ”ajattomaksi” malliksi. Poliittisten kulttuurien tutkimuksen kannalta on huomionarvoista, että suuremmatkaan yhteiskunnalliset muutokset tai ajankohtaiset yhteiskunnalliset tapahtumat eivät tehneet vanhaa saarnakirjallisuutta käyttökelvottomaksi. Saarnakirjallisuutta sovellettiin uusiin ajallisiin ja paikallisiin tilanteisiin soveltuvilla tavoilla, ja ympäröivää todellisuutta tulkittiin niiden tarjoamien traditionaalisten tulkintamallien puitteissa. Saarnakirjallisuudesta nousevia hengellisten ryhmien määritelmiä saatettiin hyödyntää joko seurailemalla niitä päämerkityksen tasolla, mukailemalla niitä omin tarkennuksin tai käyttämällä niitä sellaisinaan. Papit tekivät tähän liittyvät valintansa riippuen siitä, mikä oli heidän näkökulmastaan mielekästä saarnan kokonaisuuden kannalta.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Tässä luvussa käsittelemäni Rauman kirkkoherra Erik Levanin saarnat kertovat yhden esimerkin avulla varhaismodernin ajan paikallispapiston saarnoille tyypillisestä ilmiöstä, eli tavoista jäsentää maailmaa kristinoppiin kuuluvien hengellisten ryhmien avulla. Niiden avulla papit opettivat kuulijoilleen luterilaisen opin mukaisen elämän perusteita sekä määrittelivät yksilön ja uskon suhdetta. Jumalanpalvelussaarnoissa rakennettiin käsityksiä ihmisten keskinäisestä yhteenkuuluvuudesta kyseisen puhegenren omista ehdoista käsin. Tämä tarkoitti teemoja, joiden saarnoja kirjoittaneet papit tulkitsivat olevan lähellä kuulijoidensa arkielämää ja näitä ympäröinyttä sosiaalista todellisuutta. Saarnat olivat merkittävä keino määritellä ihmisten keskinäisiä suhteita 1700-luvun lopun ja 1800-luvun alun paikallisyhteisöissä. Niiden avulla ei luotu käsityksiä yhteenkuuluvuudesta pelkästään kansallisessa, vaan myös hengellisessä mielessä. Tämä on tärkeä huomio, kun tarkastellaan pappien toiminnalle tyypillisiä nyansseja varhaismodernin ajan poliittisten kulttuurien tutkimuksessa.

VIITTEET

1 Papiston monenlaisista rooleista sekä kirkollisena että yhteiskunnallisena toimijana 1700-luvun paikallisyhteisöissä, ks. esim. Bergström 1991, 88–147; Laasonen 1991, 312–333, 400.

2 Ericsson 2002, 70. Hyvän kristityn piirteistä saarnaamisesta yhteiskunnallisen kasvattamisen välineenä 1700-luvun Norjassa, ks. Viken 2014, 322–324, 351–355. Kristillisen elämäntavan kontrollin erilaisista instituutioista paikallisyhteisöissä, ks. kootusti esim. Wallenberg Bondesson 2003, 18–25.

3 Ajatus tästä tutkimuksesta on syntynyt kirjoittajan ja TM Niklas Antonssonin yhdessä *Historisk Tidskrift för Finland*iin kirjoittaman artikkelin pohjalta. Kiitän Antonssonia suuresti yhteistyöstä tutkimusaineiston keräämisessä ja jäsentelyssä, samoin kuin hänen antamistaan arvokkaista kommenteista ja kriittisistä huomioista tämän tutkimuksen käsikirjoitukselle.

4 Vrt. esim. huoneentaulun kuuliaisuussuhteita seurailevasta yhteiskunnallisten ryhmien määrittelystä 1700-luvun katekismusopetuksessa, Nordbäck 2009, 208–211.

5 Sanan ja käsitteen erosta tutkittaessa historiallisia ilmiöitä kielellisen kontekstualismin avulla, ks. Skinner 2002, 159–160.

6 Esim. Ericsson 2002; Ihalainen 2005; Bregnsbo & Ihalainen 2011; Gudmundsson 2014; Slettebø 2016. Ks. lisäksi erityisesti rukouspäiväsaarnoihin yhteydessä olleista julistusteksteistä, Reuterswärd 2001; Östlund 2007. Saarnoihin liittyneestä paradigmanmuutoksesta yhteisöllisten arvojen tutkimuksessa, ks. Ihalainen 2009, 220–222.

7 Ericsson 2002, 70–72; Ihalainen 2005, 7–8; Ihalainen 2009, 227, 253–254; Viken 2014, 444. Ruotsalaisesta tutkimuksesta liittyen kirkollisten instituutioiden merkitykseen yhteisökäsitysten luomisessa, ks. kootusti esim. Östlund 2007, 23–24.

8 Saarnan tehtävistä kirkkolain mukaan, ks. kootusti Laine & Laine 2010, 299–300. Varhaismodernille saarnalle asetettujen erilaisten tehtävien teologisesta rakentumisesta, ks. erit. Ivarsson 1956.

9 Bregnsbo & Ihalainen 2011, 107.

10 Viken 2014, 443–446; Slettebø 2016, 476–477, 486–487.

11 Ihalainen 2009, 253.

12 Laasonen 1991, 393; Kansanaho 1953, 269.

13 Juva 1955, 192; Lenhammar 2000, 135. Aiemman tutkimuksen vähäisestä huomiosta paikallispapiston postillankäytön nyansseihin, ks. myös Antonsson & Tammela 2021, 216.

14 Laine & Laine 2010, 303–304.

15 KA: SKHS C: v. 86. Tutkimusaineistosta tarkemmin, ks. Antonsson & Tammela 2021, 219–220.

16 Schultenius 1754; Rambach 1757; Gradin 1760; Fant 1761; Fant 1762; Bergius 1774a; Bergius 1774b. Rambachin postilla oli käännös vuonna 1730 julkaistusta saksankielisestä alkuteoksesta. Schulteniuksen saarnamanuaali oli julkaistu alun perin vuonna 1689.

17 Yksityiskohtaisempi kuvaus Levanin käyttämistä yksittäisistä postilloista ja hänen tavoistaan soveltaa niitä saarnakäsikirjoituksissaan, ks. Antonsson & Tammela 2021.

18 Ks. erit. Skinner 2002, 82–87, 107–111, 136–139.

19 Skinner 2002, 74–76, 115–117. Kontekstien valinnaisuudesta saarnojen tutkimuksessa, ks. lisäksi Nordbäck 2009, 37–39.

20 Antonsson & Tammela 2021, 228. Ks. lisäksi Brilioth 1945, 203–206, 209; Leufvén 1926, 127–128, 130–132, 140–141. Anders Gradinin veli oli Ruotsin 1740-luvun herrnhutilaisen liikehdinnän nimekäs edustaja Arvid Gradin, ks. Lenhammar 2000, 84–91.

21 Antonsson & Tammela 2021, 228–229; Nordbäck 2009, 17–22; Leufvén 1926, 89–91; Kansanaho 1953, 269.

22 Antonsson & Tammela 2021, 229; Ahlstedt 1955, 13; Ivarsson 1956, 13–15.

23 Kotivuori 2005, *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Erik Levan*. [verkkojulkaisu]. <https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi/henkilo.php?id=8553>. Viitattu 8.3.2022.

24 Lähteenoja 1935, 272–273; Lähteenoja 1939, 345–348. Ks. lisäksi Antonsson & Tammela 2021, 220–221.

25 Lähteenoja 1935, 250–252; Lähteenoja 1939, 345–346; Papunen 1972, 316–317, 335. Suomenkielisten jumalanpalvelusten suurempi määrä korreloi Levanilta säilyneiden saarnojen kanssa, joista suurin osa on kirjoitettu suomeksi, ks. Antonsson & Tammela 2021, 222.

26 Papunen 1972, 2–3; Koskinen, Miettinen & Korhonen 2014, 85.

27 Koskinen, Miettinen & Korhonen 2014, 166, 168–169, 427–429.

28 Lähteenoja 1935, 279–280. Ilmiöstä laajemmin 1700-luvun Ruotsin valtakunnassa, ks. esim. Juva 1955, 183–188; Wallenberg Bondesson 2003, 193–199, 217–218, 244; Vilkuna 2015, 30–31, 254–287, 459–465.

https://doi.org/10.21435/ht.289

29 Lähteenoja 1935, 286; Papunen 1972, 352; Heino 1976, 44, 73; Koskinen, Miettinen & Korhonen 2014, 309–310.
30 Hägglund 1985, 174; Nordbäck 2009, 154. Armon järjestyksen eri vaiheiden teologisesta rakentumisesta, ks. Hägglund 1985, 175–183.
31 KA: SKHS C v. 86: Fer II: Pentec 1798/1803/1808. Lähdeviitteisiin on merkitty kaikki ne saarnojen pitovuodet, jotka Levan on merkinnyt käsikirjoitustensa marginaaleihin.
32 Gassman & Hendrix 2005, 164, 167. Käytän tekstissä selkeyden vuoksi mainittuja analyyttisia käsitteitä.
33 Juva 1955, 174–176; Laasonen 1991, 356–359. Armon järjestyksen on tulkittu toimineen pietismin eri muotojen värittämissä käsityksissä yhteisenä tulkintaraamina ihmiselämälle ja pelastukselle, minkä on tulkittu samalla yhdistäneen erilaisissa 1700-luvun ruotsalaisissa herätyksissä esiintyneitä tulkintamalleja luterilaisen ortodoksian traditioihin, Wachenfeldt 2011, 14–15, 32, 156.
34 Ivarsson 1956, 280–283, 310–311; Nordbäck 2009, 137, 148; Kansanaho 1953, 268–269. Kuulijoiden puhuttelussa hyödynnetystä ortonomisesta applikaatiosta, ks. kootusti Antonsson & Tammela 2021, 236. Pyhien ja jumalattomien määrittelystä Tanska-Norjassa pidetyissä saarnoissa, ks. Viken 2014, 68–70; Slettebø 2016, 239–240, 251–255.
35 Juva 1955, 176, 199. Vrt. myös tuoreemmat tulkinnat itseymmärryksestä länsiruotsalaisissa pietistisissä herätyksissä, Wachenfeldt 2011, 155–156, 158–162.
36 Lähteenoja 1935, 286; Heino 1976, 46–47, 73.
37 Ks. myös Levanin tavat hyödyntää ”Jeesuksen omista”, ”Jumalan valituista” ja ”Kristuksen hengellisen ruumiin jäsenistä” kertovaa Rambachin saarnaa; KA: SKHS C v. 86: Otsikoimaton saarnateksi [sisällön perusteella luultavasti 26. sunnuntai Pyhän Kolminaisuuden päivän jälkeen], jossa Levan hyödynsi tekstiä Rambach 1757: På 26. Söndagen efter Trinitatis.
38 KA: SKHS C v. 86: Feria II: Nativitatis Christi 1803/1806/1813/1819, jossa Levan hyödynsi tekstiä Gradin 1760: Andra Dag Jul. Saarnassa viitattiin raamatunkohtaan 2. Kor 4:4. Sokeuden ja valon tukahduttamisen metaforista synnissä elämisen kuvastajina 1700-luvun saarnoissa, ks. esim. Nordbäck 2009, 50, 279, 304.
39 KA: SKHS C v. 86: D:ca XIIII P: Trinit 1800, jossa Levan hyödynsi tekstiä Fant 1761: Fjortonde Söndag efter H: Trefald: S:. Vrt. myös Leufvén 1926, 21, 23. Käsikirjoituksessaan Levan on kääntänyt *oikein uskoviksi* Fantin postillassa esiintyneen ruotsinkielisen käsitteen *rättrogna*, jolla viitattiin usein ajan teologisessa keskustelussa sydämen uskon sijasta ulkoiseen tunnustukseen, ks. Nordbäck 2009, 42.
40 KA: SKHS C v. 86: D:ca XIIII P: Trinit 1800, jossa Levan hyödynsi tekstiä Fant 1761: Fjortonde Söndag efter H: Trefald: S:. Vrt. kyseisen saarnan tematiikasta yleisesti Fantin postillassa, Leufvén 1926, 129–131. Ks. myös Bergiusta soveltavan saarnan maininta, jonka mukaisesti ihmiset paaduttivat synnintuntoaan hekumalla ja iloisella seuralla; KA: SKHS C v. 86: D:ca Sexagesima 1801, jossa Levan hyödynsi tekstiä Bergius 1774a: Domin: Sexages:. Pyhäpäivien vieton ihanteista sekä maallisen ja kirkollisen esivallan tulkinnoista kansan kelvottomasta sapatinvietosta 1700-luvulla, ks. esim. Vilkuna 2015, 358–381.
41 Ihalainen 2005, 86–87, 90. Ks. myös Ekedahl 2002, 66.
42 Ks. esim. Ekedahl 2002; Ihalainen 2005, 170–173, 583–584; Bregnsbo & Ihalainen 2011,

111–112; Gudmundsson 2014, 156–161. Israelin metaforasta rukouspäiväjulistuksissa, ks. Östlund 2007, 183.

43 Hägglund 1985, 135; Ekedahl 2002, 53–54. Pyhistä "Jumalan kansana" luterilaisessa opissa, ks. Gassman & Hendrix 2005, 167. Pyhistä "Jumalan uutena Israelina" Lutherin kirjoituksissa, ks. Öberg 1991, 293–294.

44 Suomen sodan vaikutuksista Rauman alueella, ks. yleisesti Lähteenoja 1935, 364–376.

45 KA: SKHS C v. 86: Purific: Maria 1808/1809/1813, jossa Levan hyödynsi tekstiä Gradin 1760: Kyndelsmässo-Dag. Saarnassa viitattiin raamatunkohtaan Luuk. 2:22–32.

46 Varhaismodernin ajan ruotsalaisen papiston sodanaikaisten saarnojen yhteiskunnallisesta merkityksestä valtiovallan näkökulmasta, ks. Reutersward 2001, 248–263; Laine & Laine 2010, 300.

47 KA: SKHS C v. 86: Die III: Solenit: concio matutina anno 1788 & 1:sta Bönedag 1790, jossa Levan hyödynsi tekstiä Gradin 1760: Jungfru Marie Bebodelse-Dag. Kyseisille päiville annettu aamusaarnan teksti oli Joos. 24:14. Vrt. myös yleisesti kollektiivisesta jumalanpelosta Gradinin postillassa, Leufvén 1926, 161. Vuosien 1788 ja 1790 rukouspäiväjulistuksista, ks. Reutersward 2001, 247–248; Östlund 2007, 173.

48 Lähteenoja 1939, 6–10, 168–170.

49 KA: SKHS C v. 86: Otsikoimaton saarnateksti [1. rukouspäivä] 1813, jossa Levan hyödynsi tekstiä Fant 1762: Allhelgona-Dag. Saarnassa viitattiin raamatunkohtaan Ps. 144:15. Vuoden 1813 rukouspäiväjulistuksesta, ks. Råbergh 1913, 75–76. Perusteellisesti valtiovallan ja Suomen luterilaisen kirkon suhteesta Venäjän ajan ensimmäisinä vuosina, ks. Björkstrand 2012, 203–338.

50 Kritiikistä papiston yhteiskunnallista saarnaamista yksinkertaistavia kuvauksia kohtaan, ks. Laine & Laine 2010, 300.

51 Valon ja pimeyden metaforien käytöstä, ks. esim. Ihalainen 2005, 298. Evankelisen uskon ruotsalaiskansallisesta käytöstä 1700-luvun valtiopäiväsaarnoissa ja rukouspäiväjulistuksissa, Ihalainen 2005, 175, 224–231; Bregnsbo & Ihalainen 2011, 110; Östlund 2007, 190, 206. Luterilaisuuden merkityksestä ja katolilaisvastaisuudesta 1700-luvun ruotsalaisessa historiankirjoituksessa, ks. Eriksson 1973, 135–139; Sidenvall 2019, 235–250.

52 Nordbäck 2009, 313, 316; Bregnsbo & Ihalainen 2011, 112.

53 Kansanaho 1950, 100, 185; Brandt 1941, 189. Vrt. myös vuoden 1686 kirkkolain määräys noudattaa saarnoissa suurta varovaisuutta harhaopeiksi katsottujen asioiden käsittelyssä, Laine & Laine 2010, 300.

54 Katolilaisista 1800-luvun taitteen Ruotsissa, ks. yleisesti Lenhammar 2000, 146, 151–152.

55 Paavilliseen pimeyteen viittaaminen oli kaikesta huolimatta tavanomainen käsite 1700-luvun ruotsalaisissa saarnoissa, vrt. esim. Brandt 1941, 89. Ks. myös Levanin valinnat hyödyntää paavin valtaa kritisoivaa Rambachin saarnaa; KA: SKHS C v. 86: Otsikoimaton saarnateksi [sisällön perusteella luultavasti 26. sunnuntai Pyhän Kolminaisuuden päivän jälkeen], jossa Levan hyödynsi tekstiä Rambach 1757: På 26. Söndagen efter Trinitatis.

56 KA: SKHS C v. 86: På 2: Stora Bönedags Otesångs Texten 1799, jossa Levan hyödynsi tekstiä Schultenius 1754: Förste Söndagen i Adventet. Saarnassa siteerattiin raamatunkohtia Room. 13:12 ja Ps. 147:19–20. Kristinuskon valon ja pakanallisen pimeyden

https://doi.org/10.21435/ht.289

samankaltaisista kuvauksista 1700-luvun loppupuolen saarnoissa, ks. esim. Nordbäck 2009, 162, 169. Pimeyden käsitteen käytöstä Ruotsin esikristillisen ajan ihmisten elämän kuvaajana 1700-luvun historiankirjoituksessa, ks. Eriksson 1973, 82–83. Ks. lisäksi Ahokas 2018, 85.

57 Vrt. Nils Ekedahlin tulkinta ortonomisesta applikaatiosta kollektiivisen kansallisen yhteisön korvaajana 1700-luvun lopun saarnoissa, Ekedahl 2002, 62, 68–69.

58 Hägglund 1985, 137–138, 140; Gassman & Hendrix 2005, 163–167. Jumalan rakkaudesta ja kaikkien ihmisten pelastumismahdollisuudesta Lutherin teologiassa, ks. Öberg 1991, 167–169, 219–220.

59 Lindmark 2006, 150–153, 250–251, 292–293; Ahokas 2018, 95, 112–113, 133–134.

60 Ks. esim. Nordbäck 2009, 294–297; Kansanaho 1950, 211; Brandt 1941, 143; Ahlstedt 1955, 74–76.

61 Koskinen, Miettinen & Korhonen 2014, 166–168, 171.

62 KA: SKHS C v. 86: D:ca II:a Post Trinitatis 1802, jossa Levan hyödynsi tekstiä Rambach 1757: På 2. Söndagen efter Trinitatis. Saarnassa siteerattiin raamatunkohtaa Room. 8:32. Pakanoiden käsitteellistämisestä 1700-luvun ruotsalaisessa kirkollisessa keskustelussa, ks. Lindmark 2006, 253–254, 279–280; Nordbäck 2009, 49, 197, 338.

63 Ihalainen 2005, 289–301, 329–332, 587–588; Gudmundsson 2014, 118–137, 167–172. Varhaismodernin ajan rukouspäiväjulistuksista, ks. Malmstedt 1999, 91–97; Östlund 2007, 121. Ruotsista malliesimerkkinä muille maille ja kansoille, ks. Ihalainen 2005, 293–294; Östlund 2007, 121.

64 Viken 2014, 209–212, 431, 437. Vrt. myös 1700-luvun lopun ruotsalaisesta ylemmästä papistosta esitetyt tulkinnat, Bregnsbo & Ihalainen 2011, 112.

65 Laine & Laine 2010, 300; Gudmundsson 2014, 168.

66 KA: SKHS C v. 86: Fer II: Pentec 1798/1803/1808, jossa Levan hyödynsi tekstiä Bergius 1774b: Fer. 2. Pentecost. Vrt. vastaavan mallin rakentumisesta Johan Wegeliuksen postillassa, Kansanaho 1950, 211–213.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

ARKISTOLÄHTEET

Kansallisarkisto (KA), Helsinki:
Suomen kirkkohistoriallisen seuran arkisto (SKHS)
C Saarnat ja puheet (vol. 86)

PAINETUT LÄHTEET

Bergius, Johan Gustaf 1774a: *Ens evangelisk predikares värk. Andra delen.* Norrköping.

Bergius, Johan Gustaf 1774b: *Ens evangelisk predikares värk. Fjerde delen.* Norrköping.

Fant, Michael M. 1761: *Christeliga Betraktelser öfwer samteliga söndags och högtids dags Evangelier. Tredje delen*. Tukholma.

Fant, Michael M. 1762: *Christeliga Betraktelser öfwer samteliga söndags och högtids dags Evangelier. Fjerde delen*. Tukholma.

Gradin, Anders, 1760: *Förklaring öfwer alla Sön- och större högtids-dagars Evangelier.* Tukholma.

Rambach, Johann Jacob 1757: *Evangeliska Betraktelser öfwer Sön-och Högtids Dagarnas Evangelier. Senare delen.* Kääntänyt ruotsiksi Olof Rönigk. Teos ilmestynyt alunperin saksaksi vuonna 1730. Tukholma.

Schultenius, Samuel 1754: *Manuale epistolicum eller Epistolisk hand-bok. Innehållandes en kort utläggning öfwer alla sön- och några högtids-dagars Epistlar.* Teos ilmestynyt alunperin vuonna 1689. Norrköping.

KIRJALLISUUS

Ahlstedt, Stig 1955: *Anders Nohrborgs teologiska åskådning med särskild hänsyn till salighetsordning.* Uppsala: Almqvist & Wiksell.

Ahokas, Minna 2018: Pro Fide et Christianismon kristillinen valistustoiminta 1770-luvulta 1800-luvun alkuun. Teoksessa Ahokas, Minna & Laine, Esko M. (toim.) *Hyödyllisen tiedon piirit. Tutkimuksia papistosta, rahvaasta ja tiedon rakentumisesta 1700-luvulla.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 84–142.

Antonsson, Niklas & Tammela, Joonas 2021: Postillorna och predikanten. En undersökning av Erik Levans (1746–1837) användning av predikolitteratur. – *Historisk Tidskrift för Finland,* vol. 106: 2 s. 215–248.

Bergström, Carin 1991: *Lantprästen. Prästens funktion i det agrara samhället 1720–1800. Oland-Frösåkers kontrakt av ärkestiftet.* Stockholm: Nordiska museet.

Björkstrand, Gustav 2012: *Jacob Tengström. Universitetsman, kyrkoledare och nationsbyggare.* Helsinki: Svenska Litteratursällskapet i Finland.

Brandt, Gunnar 1941: *Dop och nattvard i svensk predikan intill mitten av 1800-talet. En homiletisk studie med särskild hänsyn till tiden från omkr. 1750 till omkr. 1850.* Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.

Bregnsbo, Michael & Ihalainen, Pasi 2011: Gradual Reconsiderations of Lutheran Conceptions of Politics. Teoksessa Ihalainen, Pasi et al. (toim.) *Scandinavia in the Age of Revolution. Nordic Political Cultures 1740–1820.* Farnham: Ashgate. 107–119.

Brilioth, Yngve 1945: *Predikans historia.* Lund: Gleerup.

Ekedahl, Nils 2002: Guds och Swea barn. Teoksessa Karlsson, Åsa & Lindberg, Bo (toim.) *Nationalism och nationell identitet i 1700-talets Sverige.* Uppsala: Historiska institutionen vid Uppsala universitetet. 49–69.

Ericsson, Peter 2002: *Stora nordiska kriget förklarat. Karl XII och det ideologiska tilltalet.* Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Eriksson, Nils 1973: *Dalin – Botin – Lagerbring. Historieforskning och historieskrivning i Sverige 1747–1787.* Göteborg: Göteborgs universitet.

Gassman, Günther & Hendrix, Scott (toim.) 2005 (1999): *Johdatus luterilaiseen tunnustukseen.* Suom. Tiina Ahonen ja Jaakko Rusama. Helsinki: Kirjapaja.

Gudmundsson, David 2014: *Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den Svenska armén 1611–1721.* Malmö: Universus Academic Press.

Heino, Harri 1976: *Hyppyherätys. Länsi-Suomen rukoilevaisuuden synnyttäjä.* Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Hägglund, Bengt 1985 (1982): *Uskon malli. Johdatus dogmatiikkaan*. Suom. Esko Miettinen, Eero Huovinen ja Kosti Huovinen. Helsinki: SLEY-kirjat.

Ihalainen, Pasi 2005: *Protestant Nations Redefined. Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches 1685–1772*. Leiden/Boston: Brill.

Ihalainen, Pasi 2009: The Enlightenment sermon. Towards practical religion and a sacred national community. Teoksessa Eijnatten, Joris van (toim.) *Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century*. Leiden/Boston: Brill. 219–260.

Ivarsson, Henrik 1956: *Predikans uppgift. En typologisk undersökning med särskild hänsyn till reformatorisk och pietistisk predikan*. Lund: Gleerup.

Juva, Mikko 1955: *Varsinais-Suomen historia 7, 3–4. Varsinais-Suomen seurakuntaelämä puhdasoppisuuden hallitsemina vuosisatoina 1660–1808*. Turku: Varsinais-Suomen historiantutkimusyhdistys.

Kansanaho, Erkki 1950: *Wegeliuksen postillan lähteet ja teologia*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Kansanaho, Erkki 1953: Suomalaisen saarnan metodi. Historiallinen katsaus. Teoksessa Haapa, Esko et al. (toim.) *Talenta quinque*. Helsinki: Otava. 259–270.

Koskinen, Ulla, Miettinen, Tiina & Korhonen, Teppo 2014: *Satakunnan historia VI. Uudistuva maakunta (1750–1869)*. Pori: Satakunnan museo/Porin kaupunki & Satakuntaliitto.

Kotivuori, *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852*. Verkkojulkaisu 2005 http://www.helsinki.fi/ylioppilasmatrikkeli/. viitattu 8.3.2022.

Laasonen, Pentti 1991: *Suomen kirkon historia 2. Vuodet 1593–1808*. Helsinki: WSOY.

Laine, Esko M. & Laine, Tuija 2010: Kirkollinen kansanopetus. Teoksessa Hanska, Jussi & Vainio-Korhonen, Kirsi (toim.) *Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 258–306.

Lenhammar, Harry 2000: *Sveriges kyrkohistoria 5. Individualismens och upplysningens tid*. Tukholma: Verbum.

Leufvén, Edvard 1926: *Upplysningstidens Predikan I. Frihetstiden*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.

Lindmark, Daniel 2006: *En lappdrängs omvändelse. Svenskar i möte med samer och deras religion på 1600- och 1700-talen*. Umeå: Umeå universitet.

Lähteenoja, Aina 1935: *Rauman kaupungin historia 3. Rauma 1721–1809*. Rauma: Länsi-Suomen kirjapaino.

Lähteenoja, Aina 1939: *Rauman kaupungin historia 4. Rauma 1809–1917*. Rauma: Rauman kaupungin rahatoimisto.

Nordbäck, Carola 2009: *Lycksalighetens källa. Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar 1781–1782*. Turku: Åbo Akademis förlag.

Papunen, Pentti 1972: *Rauman seudun historia 2. Rauman mlk – Lappi – Hinnerjoki isostavihasta kunnallishallinnon aikaan*. Rauma: Rauman seudun historiatoimikunta.

Reuterswärd, Elisabeth 2001: *Ett massmedium för folket. Studier i de allmänna kungörelsernas funktion i 1700-talets samhälle*. Lund: Lunds universitet.

Råbergh, Herman 1913: Alexander I och de af honom utfärdade böndagsplakaten. – *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja* vol. 2 s. 70–84.

Sidenvall, Erik 2019: Förnuftets och teologins kritik. Ett bidrag till förståelsen av frihetstidens historieskrivning. – *Historisk Tidskrift* vol. 139: 2 s. 223–250.
Skinner, Quentin 2002: *Visions of Politics vol. 1. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
Slettebø, Thomas Ewen Daltveit 2016: *In Memory of Divine Providence. A Study of Centennial Commemoration in Eighteenth-Century Denmark-Norway*. Bergen: Universitetet i Bergen.
Viken, Øystein Lydik Idsø 2014: *Frygte Gud og ære Kongen. Preikestolen som politisk instrument i Noreg 1720–1814*. Oslo: Universitetet i Oslo.
Vilkuna, Kustaa H.J. 2015: *Juomareiden valtakunta. Suomalaisten känni ja kulttuuri 1500–1850*. Helsinki: Teos.
Wachenfeldt, Per von 2011: *Nådens ordning. En studie av västsvensk pietism omkring 1730–1760*. Göteborg: Göteborgs universitet.
Wallenberg Bondesson, Maria 2003: *Religiösa konflikter i norra Hälsingland 1630–1800*. Tukholma: Acta Universitatis Stockholmiensis.
Öberg, Ingemar 1991: *Luther och världsmissionen. Historisk-systematiska studier med särskild hänsyn till bibelutläggningen*. Turku: Åbo Akademi.
Östlund, Joachim 2007: *Lyckolandet. Maktens legitimitering i officiell retorik från stormaktstid till demokratins genombrott*. Lund: Sekel Bokförlag.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Pitäjänkokousten kielet ja käytänteet osana poliittisen kulttuurin muutosta

Lauri Viinikkala

Ella Viitaniemi
https://orcid.org/0000-0003-0211-6878

Johdanto

Ikaalisten kirkolla järjestettiin heinäkuussa 1791 pitäjänkokous, jota johti kirkkoherran sijaisena toimiva, pastori *Carl Fredrik Hällsten* (1752–1828). Kokouksesta laadittiin tavanmukainen pöytäkirja, josta on luettavissa, mitä asioita kokouksessa oli esillä ja mitä niistä päätettiin. Tällä kertaa asialistalla oli paikallisyhteisön ja seurakunnan toiminnan kannalta keskeisiä asioita, kuten: jumalanpalveluksen aloitus kesäaikana ja erilaisten kirkollisten toimitusten suorittaminen kirkonmenojen yhteydessä (rippikuulustelujen järjestäminen, vainajien tuominen kirkolle, kastetoimitukset), järjestystä valvovien kylänmiesten nimeäminen sekä kirkonkylän nuorison käytöksen hillitseminen. Asialista oli yleisluontoinen, se asetti suuntaviivoja yhteisön toiminnalle niin kirkossa kuin laajan pitäjän kyläkunnissa, kuten usein pitäjänkokouksessa oli tapana. Poikkeuksellista kuitenkin oli, että pitäjänkokouksen virallinen pöytäkirja oli laadittu ensimmäistä kertaa suomen kielellä, virallisen hallintokielen ruotsin sijaan.[1]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Nykyisen kokouskulttuurin juuret ovat pitkällä varhaismodernin yhteiskunnan pitäjänkokouksissa ja niissä muodostuneissa käytännöissä. 1700-luvun kuluessa muodostui valtakunnallisen parlamentarismin, mutta myös paikallishallinnon pohja, johon edelleen kunnallinen päätöksenteko perustuu. Paikallishallinnon painopiste siirtyi pitäjänkokouksiin, jotka hoidettiin suomenkielisillä alueilla suomeksi mutta dokumentoitiin hallintokielellä ruotsiksi, myös kirkon instituutioissa. Suomenkielisten alueiden papisto oli lähtökohtaisesti suomenkielistä ja kirkolliset toimitukset ja jumalanpalvelukset toimitettiin suomeksi. Sen sijaan kaikki viralliset asiakirjat laadittiin ruotsiksi. Näin ollen syntyjään suomenkieliset papit kirjoittivat ruotsia laatiessaan seurakunnan asiakirjoja ja käydessään virkakirjeenvaihtoa. Tässä luvussa tarkastellaan pitäjänkokouksien muokkaantuvia ja kehittyviä kokouskäytänteitä, erityisesti kokouspöytäkirjojen pohjalta. Samalla pohditaan, miten kielet – puhuttu ja kirjoitettu suomi ja ruotsi – vaikuttivat kokouskäytäntöihin ja miten kielen merkitys ja vähittäinen kirjallistuminen limittyivät osaksi laajempaa hallinnon ja poliittisen kulttuurin muutosta.

Varhaismodernina aikana kirjallinen ja suullinen kulttuuri kohtasivat politiikassa ja hallinnossa. Ylipäätään politiikka ja yhteiskunnallinen keskustelu aktivoitui ja kirjallistui 1700-luvun kuluessa, osana laajempaa poliittisen kulttuurin muutosta. Erilaisten julkisten poliittisten kirjoitusten, pienpainatteiden ja sanomalehdistön volyymit kasvoivat. Lisäksi laadittiin räjähdysmäinen määrä kirjallisia anomuksia (supliikkeja) ja valituksia hallinnon eri tahoille. Supliikkeja laativat niin yksittäiset ihmiset, erilaiset paikalliset ryhmittyvät tai esimerkiksi pitäjänyhteisöt, jotka halusivat ajaa heille tärkeäksi katsomiansa asioita tai seikkoja. Taustalla oli muun muassa aktiivinen valtiopäivätoiminta, joka toi politiikan aiempaa lähemmäksi ihmisten elämää, sillä säätyjen edustajia lähetettiin koko valtakunnasta, talonpoikaisedustajat kihlakunnittain valittuna. Tukholman valtakeskus ei ollutkaan enää niin kaukainen tai vaikeasti saavutettavissa, kun sinne lähetettiin säännöllisesti edustajia kotiseudulta. Tuliaisina tuli tuoreita tietoja ja uutisia politiikan ja hallinon saralta.[2]

https://doi.org/10.21435/ht.289

Hyötyajattelu, taloudellinen toimeliaisuus ja parlamentarismi, säätyvaltiopäivien lainsäädäntötyö ja yleinen paikallispolitiikan viriäminen ruokkivat ihmisten tarvetta ja halua saavuttaa ajankohtaista tietoa. Oikea ja ajankohtainen tieto olivat päätöksenteon avaimia. Pappissäädyn edustajan Anders Chydeniuksen (1729–1803) alullepanema painovapautta ja asiakirjojen julkisuutta koskeva asetus joulukuussa 1766 oli merkittävä askel. Sillä pyrittiin takaamaan tarvittavat tiedot lainsäädäntötyöhön, mutta se myös mahdollisti viranomaisten työn valvomisen sekä antoi alamaisille tietoa lakien vaatimuksista, virkavallan rajoista ja heidän omista velvollisuuksistansa. Kyse oli myös siis vallankumouksellisesta kansan oikeusturvan parantamisesta, sillä nyt kansalaisille annettiin oikeus saada vapaasti tietoa viranomaisten hallussa olevista asiakirjoista. Vaikka asetus oli voimassa vain kuusi vuotta, jäi se mitä ilmeisemmin periaatteen tasolla elämään.[3] Ihmiset ryhtyivät valvomaan tiedon ja päätösten julkisuutta ja legitimiteettiä sekä viranomaisten työtä myös paikallistasolla ja pitäjänkokouksissa, kuten myöhemmin tässä luvussa osoitetaan.

Pitäjänkokoukset (*sockenstämma, kyrckostämma*) olivat paikallistasolla järjestettäviä hallinnollisia kokouksia, jossa käsiteltiin seurakunnan sisäisiä asioita sekä keskushallinnon määräämiä tehtäviä. Seurakunnat hoitivat paikallishallinnon tehtäviä aina 1860-luvulle saakka, jolloin kunnat muodostettiin ja erotettiin hallinnollisesti seurakunnista. Näin ollen pitäjänkokousten vastuualue oli varsin laaja varhaismodernina aikana. Kokousta johti yleensä kirkkoherra, mutta myös rovasti tai kruununhallinnon virkamiehet saattoivat johtaa pitäjänkokousta tarvittaessa. Pitäjänkokoukseen saivat osallistua alueen maanomistajat ja tilanhaltijat sekä lampuodit tietyin ehdoin. Kokoukset järjestettiin yleensä sunnuntaisin jumalanpalveluksen jälkeen ja paikkana oli kirkko, mikäli pitäjäntupaa ei ollut. Näin ollen kokouksia kutsuttiin myös nimellä *kyrkostämma*.[4]

Pitäjänkokouksilla oli merkittävä rooli osana koko Ruotsin valtakunnan hallintoa. Ruotsalainen hallintojärjestelmä nojasi nimittäin siihen, että viime kädessä asioista ja erityisesti niiden toteuttamisesta piti sopia paikallistasolla. Aiemmin päätöksiä tehtiin yksimielisesti muotoiltuna käräjillä, mutta päätöksenteon painopiste liukui 1700-luvulla pitäjänkokouksiin. Aktiivinen valtiopäivätoiminta ja uudet äänestyskäytännöt,

https://doi.org/10.21435/ht.289

erityisesti papinvaalien henkilövaalit, toivat moniäänisyyttä päätöksentekoprosesseihin. Myös pitäjänkokoukselle annettujen tehtävien määrä lisääntyi, ja sen merkitys kasvoi.[5]

Pitäjänkokouksia määriteltiin jonkin verran lailla ja asetuksilla, mutta laki oli kokouskäytäntöjen osalta melko väljä. Asetuksia annettiin sitä mukaa, kun tarpeita havaittiin. Pitäjänkokousten hallintokäytännöt muokkautuivat poliittisen kulttuurin mukana. Tärkeää oli tietää ja määritellä, mitä asioita pitäjänkokouksessa voitiin käsitellä ja mistä asioista voitiin ylipäätään tehdä päätöksiä (areena, kenttä, kompetenssi), ketkä saivat osallistua päätöksentekoon (toimijat), miten päätöksiä tehdään (prosessit ja säännöt) sekä miksi päätökset ovat päteviä (legitimiteetti).[6] Jos lainkirjain ei ollut riittävän selvä, kokouskäytäntöjä hiottiin paikallistasolla erilaisilla konflikteilla ja riidoilla, joiden avulla määriteltiin, miten politiikkaa voitiin tehdä ja miten hallintoa piti hoitaa. Kahden eri kielen käyttö toi vielä mukanaan lisähaasteita, sillä yleensä suomenkielisissä pitäjissä kokousten suullinen kieli oli suomea ja kirjallinen ruotsia.

Varhaismoderneissa pitäjänkokouksissa kohtasivat kokouskäytännöt, poliittinen kulttuuri sekä annetut säädökset (lait ja asetukset). Kaikki nämä kolme osatekijää olivat muutoksessa ja kehityksessä 1700-luvun kuluessa. Suomenkielisillä alueilla kokoukset, poliittinen kulttuuri ja säädökset toimivat kahdella eri kielellä ja vielä suullisesti ja kirjallisesti dokumentoituna. Poliittisen kulttuurin ja uusien hallintokäytäntöjen eteneminen tapahtui eriaikaisesti valtakunnan eri alueilla riippuen paikallisesta tilanteesta, käsillä olevista kysymyksistä, hankkeista ja toimijoiden aktiivisuudesta ja valveutuneisuudesta. Yksikin merkittävä paikallinen hanke tai kysymys, esimerkiksi kirkon rakentaminen, saattoi sysätä paikallishallinnon prosessiin, jonka seurauksena hallintokäytäntöjä piti tarkistaa ja muuttaa, tai ne uudistuivat ylhäältä annettujen uusien määräyksien mukaisesti.

Tässä luvussa tarkastelemme ensin pitäjänkokousten ja erityisesti niistä laadittujen pöytäkirjojen luonnetta, käyttöä ja kehitystä. Lähdemateriaalina käytämme Ulvilan, Kokemäen sekä Mynämäen pitäjänkokouksien pöytäkirjoja, joista olemme nostaneet esille tapauksia, jossa aikalaiset kyseenalaistavat tai osoittavat pitäjänkokouspöytäkirjojen laatimiseen, tarkastamiseen ja kieleen liittyviä ongelmia ja ratkaisuja.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Samalla tarkastelemme, miten aikalaiset, niin kokoukseen osallistuvat pitäjäläiset kuin niitä laativat virkamiehet, näkivät pitäjänkokousten dokumentoinnin, kielelliset käytännöt ja pöytäkirjojen tarkastamisen osana kehittyvää poliittista kulttuuria.

Puhuttu, kuunneltu, luettu ja kirjoitettu kieli – ja miten sillä pärjättiin

Suomessa oli toimittu ruotsinkielisellä hallinnolla keskiajalta asti, mutta täysin ongelmatonta se ei ollut. Jonas Nordin toteaa väitöskirjassaan, että Ruotsin valtakunnan alamaisilla oli oikeus saada kaikki poliittinen informaatio käännettynä selkeästi omalla kiellellä, mutta tämä oikeus oli suomenkielisiltä pitkälti evätty.[7] Joitakin askelia kohti suomen kielen käyttöä hallinnossa kuitenkin otettiin 1730-luvulta lähtien. Esimerkiksi kuninkaallinen majesteetti antoi 1730-luvulla suomalaisen papiston jättämien valtiopäivävalitusten jälkeen päätöksen siitä, että Tukholmaan perustettiin kääntäjän virka, jonka tehtävänä oli kääntää viralliset kuulutukset suomeksi. Käännösten taso kuitenkin vaihteli ja niiden riittävä tuonti Tukholmasta ja levittäminen Suomen puolella oli haastavaa. Esimerkiksi Turun tuomiokapituli ryhtyi itse painattamaan yleisiä kuulutuksia ja rukouspäiväjulistuksia, jotta niitä saataisiin ajoissa ja riittävästi jaettua suomenkielisiin seurakuntiin. Sama tilanne oli myös lääninhallinnon lähettämillä virallisilla kuulutuksilla. Vaikka kuulutukset piti toimittaa suomeksi, lääninkanslioiden resurssit olivat vaatimattomia, ja vastuu käännöksistä siirrettiin mielellään paikallisille papistolle. Papisto puolestaan valitti, että kansliakieli oli vaikeasti tulkittavissa ja käännettävissä, varsinkin jos kuulutukset ojennettiin heille sunnuntaiaamuisin samana päivänä luettavaksi saarnatuolista.[8]

Kieli oli varhaismodernissa yhteiskunnassa Nils Erik Villstrandin mukaan instrumentti, ja siihen suhtauduttiin käytännöllisestä näkökulmasta. Eri kieliä opeteltiin ja käytettiin sen mukaan kuin tarvetta oli. Kielikysymys sai kansallisen identiteetin roolin vasta pikemminkin 1800-luvun nationalismin huumassa.[9] Täysin ei kuitenkaan voida ohittaa sitä seikkaa, että keskushallinnon näkökulmasta oli kätevämpää ja

https://doi.org/10.21435/ht.289

yksinkertaisempaa pitää meren ja kielen jakama valtakunta yhtenäisempänä käyttämällä vain yhtä kieltä. Viralliset dokumentit laadittiin vain ruotsiksi. Näin ollen kieliongelmat piti ratkoa viimekädessä paikallistasolla. Suomalaisen maaseudun kieliongelmat eivät olleet polttava ongelma Tukholman valtakeskuksessa muutoin kuin suomalaisen papiston ja talonpoikaissäädyn esille tuomina valtiopäivävalituksina.

Nils Erik Villstrand on myös pohtinut, miten talonpoikaissääty pystyi toimimaan aktiivisesti 1700-luvun poliittisessa kulttuurissa ja erityisesti valtiopäivillä, jossa kirjoittaminen ja lukeminen olivat keskiössä. Kysymys on keskeinen, sillä talonpoikien luku- ja kirjoitustaidon kasvu seurasi poliittisen kulttuurin ja julkisuuden kehitystä hitaammin. Esimerkiksi 1726–1727 valtiopäivillä jopa talonpoikaissäädyn ruotsalainen puheenjohtaja oli kirjoitustaidoton. Vielä 1760–1772 suurin osa talonpoikaisedustajista osasi lukea (ainakin auttavasti painokirjaimia), mutta heidän kirjoitustaitonsa oli heikko.[10] Joka tapauksessa heidän oletettiin osallistuvan aktiivisesti valtiopäivätoimintaan ja poliittiseen keskusteluun – mutta miten tämä sitten oli oikeastaan mahdollista?

Villstrandin mukaan varhaismodernissa yhteiskunnassa oli erilaisia tapoja päästä kiinni kirjoitettuun tekstiin ja osallistua kirjalliseen poliittiseen kulttuuriin. Luku- ja kirjoitustaidossa esiintyi erilaisia muotoja, eikä ero kirjallisen ja suullisen kulttuurin välillä ollut suoraviivainen tai jyrkkä, vaan niiden välillä oli erilaisia ilmenemismuotoja ja sosiaalisia käytäntöjä. Villstrandin mukaan pääosin luku- ja kirjoitustaidottomille talonpojille riitti, että heillä oli tiedossa luotettava henkilö, joka osasi lukea ja kirjoittaa ja oli valmis auttamaan heitä.[11] Ruotsinkieliset talonpojatkaan eivät välttämättä olleet sen paremmassa asemassa lukutaidon suhteen, jos he eivät pystyneet lukemaan käsin kirjoitettua tekstiä vaan ainoastaan painokirjaimia. Näin ollen talonpoikaisväestö, niin suomenkuin ruotsinkielinen, joutui pyytämään kirjoitustaitoisten henkilöiden apua asiakirjojen lukemiseen ja laatimiseen – suomenkielisten tapauksessa vielä lisäksi kääntämiseen. Käsin kirjoitetut koukeroiset dokumentit eivät auenneet suhteellisen vaatimattoman lukutaidon omaaville henkilöille. Vastaavasti pelkkä kirjoitustaito ei riittänyt, vaan asioidessa viranomaisten kanssa varsinaisen kirjoitustaidon lisäksi piti osata laatia oikeamuotoinen virallinen kirje. Pientä korvausta vastaan yksityisten

https://doi.org/10.21435/ht.289

henkilöiden asiakirjoja laativat erityiset pitäjänkirjurit ja esimerkiksi alempi papisto ja upseerit.[12]

Paikallinen, suomalainen papisto oli keskushallinnon kulmakivi monessakin tehtävässä ja erityisesti välittäessään keskushallinnon ja paikallistason välisiä viestejä.[13] Virallisia kuulutuksia lukiessa heidän tuli kääntää ruotsi suomeksi, mutta pitäjänkokouksissa tehtävä oli hieman monimutkaisempi. Kokousta johtava pappi muutti ensin puhutun suomen kirjalliseksi ruotsiksi – ja sitten vielä pöytäkirjan tarkistuksessa kirjoitettu ruotsi käännettiin suomeksi lukemalla ääneen. Vastaaviin tilanteisiin jouduttiin myös rovastin- ja piispantarkastuksissa, joista laadittiin pöytäkirjat. Papisto joutui käännöstehtävissään ylipäätään haastaviin tilanteisiin, sillä Suomen kielestä puuttui kuitenkin monia keskeisiä hallintoon ja politiikkaan liittyviä sanoja, sillä vasta 1800-luvun kuluessa suomeen kehitettiin omia hallinnollisia termejä. Kun hallinto ja politiikka olivat vielä suhteellisen nopeassa kehityksessä 1700-luvulla, jouduttiin käyttämään runsaasti ruotsin kielen sanoja ja termejä suomen kielen seassa.[14]

Nuoret suomenkieliset pojat, joiden tavoitteena oli virkaura kirkossa tai kruununhallinnossa, opettelivat virkamiesruotsia yliopisto-opintoihin valmistavassa triviaalikoulussa. Esimerkiksi Porin triviaalikoulun rehtori Johan Kraftman (1713–1791) kiinnitti huomiota suomalaisten koulupoikien kielitaitoon (tai sen puutteeseen) ja ruotsia harjoiteltiin ylimääräisillä käännöstehtävillä kesätauon aikana.[15] Joidenkin pappien tuottamissa lähteissä on huomattavia kirjoitusvirheitä ja puutteita, minkä voi huomata käydessään läpi ja vertaillessaan eri henkilöiden laatimia pöytäkirjoja. Pöytäkirjojen laatimisen tasoa ja laajuutta saattoi rajoittaa siis myös papin kirjoitustaito, mutta myös hänen toimintakykynsä, terveydentila ja ikä.

Suomenkielinen talonpoikaisväestö sai ensi kosketuksen kirjoihin ja lukemisen maailmaan juuri kirkon kautta. Kirkko alkoi vaatia jonkinlaista lukutaitoa ehtoolliselle pääsyn ja myös avioliitonsolmimisen ehtona. Yhtenä kansanopetuksen muotona ryhdyttiin järjestämään rippikouluja. Rippikoulu tuli mahdolliseksi vasta, kun tietty taso oli saavutettu ja kansanopetuksen tavoitteita haluttiin syventää nousevan sukupolven kohdalla. Merkittävää oli, että kansa opetettiin lukemaan nimenomaan

https://doi.org/10.21435/ht.289

omaa äidinkieltä suomea eikä hallintokieltä ruotsia. Reformaation hengessä kansan lukutaidon opetuksessa olikin ensisijaisesti kyse sielun pelastuksesta, ei laajemmista yhteiskunnallisista tavoitteista tai yleissivistävästä koulutuksesta. Vaikka kirkko ei vaatinut kirjoitustaitoa eikä kovin laajaa lukutaitoakaan, käytännössä tuttujen hengellisten tekstien osaaminen tai ulkoluku riitti, alkoi aito lukutaitoisuus myös vähitellen lisääntyä kansan parissa. Edulliset pienpainatteet ja arkkiveisut sekä arvokkaammat virsikirjat ja hartauskirjallisuus tavoittivat maaseutuväestön, mikä tulee hyvin esille herätyshistoriassa. Yhä useampi pystyi lukemaan painettua tekstiä itsenäisesti yksin tai kuuntelevalle ryhmälle.[16] Vaikka käsin kirjoitettuun – ja vielä ruotsinkieliseen – koukeroiseen tekstiin eivät omat lukutaidot riittäneet, oli tekstien maailma tullut osaksi talonpoikaisväestön elämää.

Kokouskäytännöt, pöytäkirjojen allekirjoittaminen ja legitimiteetti

Seuraavassa tarkastelemme pitäjänkokouksen pöytäkirjojen laatimisenperiaatteita: mitä sen piti sisältää ja miten se laadittiin. Kysymme, mikä tekee pöytäkirjan ja siinä mainitut päätökset legitiimiksi?

Pitäjänkokouksen pöytäkirja oli paikallishallinnon työkalu. Se oli tärkeä dokumentti niin hallintoa pyörittävälle papistolle kuin myös paikallisille talonpojille, ja 1700-luvun kuluessa pitäjänkokouksen pöytäkirjan merkitys kasvoi. Pöytäkirjojen laatimista määriteltiin jonkin verran vuoden 1723 papiston privilegioissa, mutta pian tarvittiin tarkennuksia siihen, mitä pöytäkirjojen tuli sisältää.[17] Pappissäädyn tekemän valtiopäivävalituksen jälkeen pitäjänkokouspöytäkirjojen laatimisesta todettiin vuonna 1732, että ne piti kirjoittaa huolellisesti, lukea ääneen sekä todistaa oikeaksi eli allekirjoittaa (nimikirjoituksella tai puumerkillä). Pöytäkirjojen tuli olla laadittu siten, että jokainen tunnistaa niistä oman puheensa eli toisin sanoen sanamuotojen piti olla riittävän tarkkoja.[18] Tämä on siis voimassa lähes koko vapaudenajan, mutta poikkeuksia kokouskäytännöissä ja pöytäkirjojen laatimisessa oli.

Yleensä pöytäkirjan alkuun merkittiin, että kokous oli laillisesti kut-

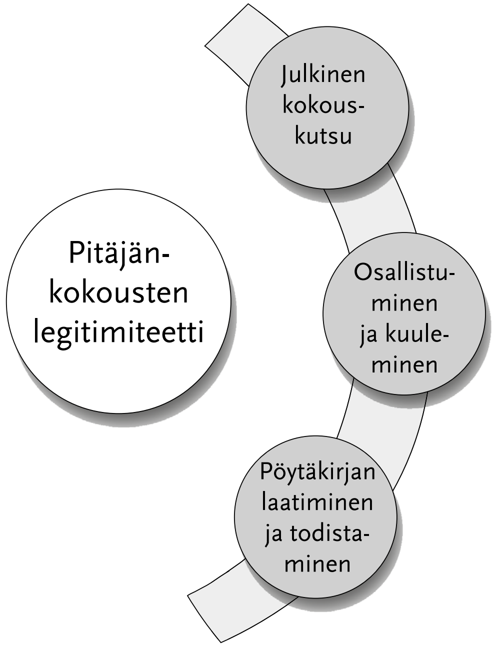
https://doi.org/10.21435/ht.289

suttu koolle 8 tai 14 päivää aiemmin yleisellä kuulutuksella, joka luettiin jumalanpalveluksessa saarnan jälkeen. Pöytäkirjan alussa usein myös kerrottiin, missä oli kokoonnuttu, ja mainittiin ketä (suunnilleen) oli paikalla. Esimerkiksi Hällström ilmoitti Ikaalisten pitäjänkokouksessa olleen seurakunnan kuudennusmiehet, vanhimmat ja isännät.[19] Pöytäkirjaan merkittiin, mitä asioita kokouksessa oli käsitelty sekä sovittu. Pöytäkirja tuli kokouksen jälkeen tarkistuttaa kirkon luottamusmiehillä eli kuudennusmiehillä ja kirkkoväärtillä. Kokouspöytäkirjan allekirjoitti kokousta johtanut pastori itse, joskus myös paikalla olleet säätyläiset.

Hallintokäytänteet ja poliittinen kulttuuri olivat 1700-luvun jälkipuoliskolla murroksessa, mikä heijastui myös paikallisiin kokouksiin sekä pöytäkirjojen laadintaan, niiden funktioon ja legitimiteettiin sekä yleiseen käsitykseen siitä mikä oli hyvä ja oikea hallintokäytäntö. Pöytäkirjat toimivat todisteena sovituista asioista, pelkkään muistiin tai viranomaisen sanaan ei tarvinnut enää luottaa. Pitäjänkokouksista laadituilla pöytäkirjoilla piti osoittaa, missä ja mitä oli päätetty, miten päätökset oli tehty ja ketkä olivat mukana prosessissa. Pitäjänkokousten pöytäkirjoilla oli laillinen status, ja niitä voitiin käyttää oikeudessa todisteina yhdessä sovituista velvoitteista. Näin ollen oli erityisen tärkeää, mitä niihin oli kirjattu ylös ja oliko pöytäkirjojen ja kokousten välillä kielellisiä eroja. Tämä on myös tutkijan kohtaama lähdekriittinen ongelma.

Pitäjänkokouspöytäkirjojen laatimisessa oli ainakin kahtalaisia käytännön ongelmia, jotka liittyivät kokouspöytäkirjojen sisältöön ja tarkastamiseen. Pitäjäläisten näkökulmasta oli oleellista, olivatko pöytäkirjat suppeita papin (tai kruununhallinon edustajan) sanelemia esitys- ja toivelistoja, joissa hän listasi, mitä seurakunnassa hänen mielestänsä pitäisi lähiaikoina tehdä tai hankkia – vai olivatko pitäjänkokousten pöytäkirjat tarkkoja kuvauksia siitä, mitä kokouksessa todellisuudessa puhuttiin ja päätettiin. Pitäjäläiset halusivat yhä enenevässä määrin valvoa yhteisten resurssien käyttöä, heiltä odotettujen suoristusten ja maksujen määrää sekä papiston omavaltaisuutta ja mahdollisten väärinkäytösten mahdollisuutta. Vaarana oli, että pitäjänkokouspöytäkirjoihin kirjattiin tulevia hankkeita tai hankintoja, joihin enemmistö pitäjän talollisista ja tilanhaltijoista ei kuitenkaan halunnut sitoutua.

https://doi.org/10.21435/ht.289



Pitäjänkokouksen legitimiteetin muodostumiseen vaadittavat osa-alueet.

Toiseksi pitäjänkokouksen pöytäkirjan kunnollinen tarkistaminen oli oleellinen asia pitäjänkokouksen legitimiteetin kannalta. Periaatteessa kokouspöytäkirja piti kirjoittaa valmiiksi, ja tarkistuttaa se seurakunnan luottamusmiehillä järkevän ajan kuluessa, mutta käytännöt olivat vielä melko löysiä ja pöytäkirjoja saatettiin jättää tarkastamatta tai niihin palattiin vasta vuoden parin kuluttua, jos ollenkaan. Ideaalitilanteessa konseptipöytäkirja eli kokouksen yhteydessä laadittu luonnosmainen pöytäkirja luettiin heti ääneen ja selitettiin suomeksi, niin että paikallaolleiden todistajien oli mahdollisuus verrata sitä tapahtumien kulkuun ja tehdä huomautuksia pöytäkirjan sisältöön ennen kuin siitä laadittiin viimeinen, puhtaaksi kirjoitettu versio. Ongelmatilanteissa ja kiistojen noustessa voitiin 1700-luvun jälkipuoliskolla vaatia pöytäkirjojen aikaisempaa tarkempaa syyniä, kuten tulemme osoittamaan. Kokouskäytännöt ja pöytäkirjantarkastusmenettelyt olivatkin muovautumassa ja tarkentumassa.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Yleensäkin ottaen varhaismodernissa yhteiskunnassa vallitsi ääneen lukemisen kulttuuri. Ihmiset olivat tottuneet siihen, että esimerkiksi käräjillä luettiin ääneen Ruotsin valtakunnan laki, samoin sitä toistettiin myös saarnastuolista luettuna vuosittain. Se oli jo sinänsä vanha perinne – tähän viitannee myös nimitys ”lainlukija”. Näin ollen virkamiehen ääneen lukema asiakirja (pitäjänkokouksen pöytäkirja) miellettiin viralliseksi dokumentiksi, ja vanhan tavan mukaan aktiivisesti kuuntelemalla sen sisällön, myös suomenkielisen käännöksen, läsnä oleva väki osallistui sen totuudenmukaisen sisällön tarkastamiseen ja todistamiseen.[20]

Johan Krafman ja pitäjänkokouspöytäkirjojen karma

Ulvilassa asuneen professori Johan Kraftmanin ympärille kiertyy ainakin kaksi varsin kuvaavaa tapausta, jotka valottavat pitäjänkokouskäytäntöjen muokkautumista 1760- ja 1780-luvuilla sekä säätyläisten että talonpoikien näkökulmasta. Johan Kraftman oli taloustieteilijä, joka toimi jonkin aikaa Turun Akatemiassa sekä Porin triviaalikoulun rehtorina. Hän omisti Ulvilan pitäjässä Koiviston ratsutilan, jossa hän teki maanviljelyksen kohentamiseen liittyviä kokeita ja uudistuksia. Hän julkaisi maatalouteen ja myös muihin ajankohtaisiin kysymyksiin liittyviä kirjasia. Hän oli kaikissa toimissaan hyötyajattelun edistäjä sekä vakaumuksellinen pietisti. Korkeasti oppineena miehenä hänet oli nimetty Ulvilan seurakunnan kirkon esimieheksi yhdessä kapteeni O. J. Gripenbergin[21] (1722–1803) kanssa, ja näitä arvoja hän edusti myös luottamistoimessansa.

Ensimmäinen tapaus, joka valaisee osaltaan pitäjänkokouskäytäntöjen muokkautumista, tapahtui kotiseurakunnassa Ulvilassa 1760-luvulla, jossa Kraftman puuttui seurakunnan kirkkoherrana toimineen, rovasti Mikael Lebellin toimintaan. Seurakunnassa oli meneillään kolme kiistakysymystä, joissa kirkkoherra ja Kraftman olivat eri linjoilla, nimittäin Levanpellon (Kullaa) kappelin perustaminen, pitäjänapulaisen viran lakkauttaminen sekä Lebellin itselleen teettämä koristeellinen ja katoksellinen penkki. Viimeksi mainittu istuimen valmistus vaikuttaa ehkä vähäpätöiseltä seikalta edellisiin suurempiin kysymyksiin rinnastettuna. Se oli kuitenkin yksi lukuisista hankinnoista, joita kirkkoon tehtiin yh-

https://doi.org/10.21435/ht.289

teisillä varoilla, ja se piti hyväksyttää pitäjänkokouksessa. Lebellin teettämänä penkki herätti närää erityisesti muissa säätyläisissä, joiden mielestä se olisi sopinut paremminkin piispan kunniaistuimeksi katoksineen. Asiasta käytiin närkästynyttä sananvaihtoa pitäjänkokouksessa, ja Lebell huomasi jäävänsä asiassa alakynteen ja mahdollisesti myös nolostui tilanteesta.[22]

Kiinnostavaa on, miten keskustelu koristeellisesta penkistä dokumentoitiin – tai jätettiin dokumentoimatta – pitäjänkokouksen pöytäkirjaan. Ensi lukemalta kaikki näyttäisi olleen kunnossa ja asiasta käytyä keskustelua on kirjattu pöytäkirjaan. Siinä kerrattiin penkin teettämisestä vuonna 1762 tehty päätös ja kapteeni Ehrenmalmin, eversti Hastferin sekä Kraftmanin kipakat kommentit, joissa pohdittiin juhlallisen istuimen soveliaista käyttöä. Pöytäkirjan mukaan kokouksessa on käsitelty myös muita asioita, kuten kirkon pihamaata kiertävän muurin katoksen korjaamista sekä kuudennusmiesten valintaa. Pöytäkirjan viimeiselle sivulle Kraftman on kuitenkin kirjoittanut myöhemmin huomautuksen, jossa hän toteaa, ettei pöytäkirja vastaa kokonaisuudessaan sitä, mitä kokouksessa oli puhuttu. Pöytäkirja oli jäänyt tarkistamatta tai kuten kirkonesimies toteaa, sitä ei ollut luettu seurakuntalaisille.[23]

Se, mitä Lebell oli jättänyt kirjaamatta, ei selviä puhtaaksikirjoitetusta pöytäkirjasta, mutta se erosi konseptiversiosta, jonka Kraftman oli Gripenbergin kanssa mitä ilmeisemmin lukenut. Kuitenkin puhtaaksikirjoitettu pöytäkirja oli se, joka allekirjoitettiin ja säilytettiin kirkon arkistossa todisteena, ja se poikkesi aikaisemmasta versiosta ja kokoustapahtumista. Näin ollen seurakuntalaisten, sekä luottamusmiesten että kaikkien maanomistajien ja tilanhaltioiden oikeutta tarkistaa pöytäkirja joko lukemalla tai kuuntelemalla oli laiminlyöty. Jostakin syystä Kraftman kuittasi pöytäkirjan luetuksi vasta yli kahden vuoden kuluttua kotonaan Koivistossa. Tämän jälkeen pöytäkirja toimitettiin Gripenbergille, joka luki ja allekirjoitti dokumentin myös kotonaan Haistilassa. Kyseessä oli siis jo yleisempi käsitys siitä, miten pöytäkirja laaditaan, miten se tarkastetaan, ja miten siihen merkittyjen päätösten kanssa toimitaan.[24]

Kraftman sai kuitenkin myöhemmin itsekin kokea arvostelua siitä, että hän oli jättänyt itse laatimansa kokouspöytäkirjan lukematta ja tarkistamatta. Kraftman nimittäin toimi Kokemäen kivikirkon rakennus-

https://doi.org/10.21435/ht.289

prosessista keskushallinnon edustajana ja neuvonantajana vuodesta 1778. Vastaavasti alueen rovastina toimiva Lebell valvoi rakennushankkeen etenemistä Turun tuomiokapitulin puolesta. Kraftmanin tehtävänä oli käytännössä varmistaa, että pitäjään rakennettaisiin Kustaa III:n antamien uusien määräyksien mukainen kivikirkko ja varmistaa, että uusi massiivinen kirkko rakennettiin sopivalle ja kestävälle paikalle.

Kokemäen kirkkohankkeesta syntyi pitäjäläisiä jakava, monimutkainen riitavyyhti, jossa päätöksenteko, pitäjänkokoukset ja niiden pöytäkirjat olivat keskeisessä roolissa. Koska kaikkia miellyttäviä ratkaisuja ei voitu tehdä, kulminoituivat kiistat siihen, miten päätökset oli tehty ja oliko päätöksistä tehty viralliset dokumentit eli pöytäkirjat – ja milloin ne oli tarkastettu. Kraftman järjesti pitäjässä kahdesti katselmuksen ja pitäjänkokoukset Lebellin kanssa. Kun kirkon uudesta paikasta tehtiin lopullinen päätös, pitäjänkokous (27.9.1778) päättyi kaaokseen, jossa pitäjän eri puolilla asuvat isännät metelöivät osoittaen yhtäältä tukea ja toisaalta vastustusta uutta, Kokemäenjoen etelärannalta valittua paikkaa kohtaan. Kokouksen jälkeen Kraftman ja Lebell poistuivat Kokemäen pappilaan ruokailemaan, ja tämän jälkeen rovasti kiirehti takaisin kotiin Ulvilaan. Kraftman jäi keskushallinnon edustajana yksin pitäjään, eikä hän kutsunut pitäjäläisiä sunnuntain aikana pöytäkirjan tarkistamiseen eli kuulemaan (konsepti)pöytäkirjan ääneenlukemista.[25]

Kraftman oli kuitenkin vakuuttunut, että pitäjänkokouksen päätös oli kokouksen kaaosmaisesta lopusta huolimatta tullut selväksi, sillä kukaan ei tullut pappilaan kyselemään kokouksesta iltapäivän kuluessa. Kraftman kirjoitti pöytäkirjan palattuaan Ulvilaan ja lähetti kuusisivuisen kokouspöytäkirjan seuraavalla viikolla Kokemäelle. Tämä oli kuitenkin tyyntä myrskyn edellä, sillä päätöksentekoprosessi riitautettiin hieman myöhemmin ja Kraftman sai tehdä selkoa toiminnastaan kuninkaalliselle majesteetille. Näin ollen esivallan edustajienkaan hallintotoimia ei arkailtu arvioida ja käsitys hyvästä hallinnosta oli olemassa jo pitäjäntasolla.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Pöytäkirjojen laatimiskäytännöt Kokemäen talonpoikien kontrollin alla

1770-luvulle tultaessa kokous- ja pöytäkäytännöt olivat hioutuneet ja tulleet säätyläisille tutuimmiksi ja vakiintuneimmiksi, ja sittemmin myös talonpojat harjaantuivat pitäjänkokouskäytäntöihin samalla kun yleinen poliittinen tietoisuus oli muun muassa valtiopäivätoiminnan myötä kasvanut. Erityisesti pitäjänyhteisön kannalta tärkeimmissä kysymyksissä kokouskäytäntöjä tarkkailtiin entistä tarkemmin. Päätöksenteon haluttiin olevan riittävän avointa, jotta talonpojilla säilyi mahdollisuus seurata yhteisten resurssien ja varojen käyttöä sekä ennakoida tulevia taloudellisia haasteita. Talonpojille oli tärkeää, että päätettävistä asioista kommunikoitiin selkeästi suomeksi ja heille annettiin mahdollisuus puntaroida eri vaihtoehtojen välillä. Hiljaisen myöntymisen ja yksimielisyyden saavuttamisen rinnalle oli tullut mahdollisuus esittää eriäviä mielipiteitä, ja äänestämistä oli harjoiteltu papinvaalien ja valtiopäiväedustajien valintojen yhteydessä. Näin ollen talonpoikaisväestö oli ikään kuin ottanut jo askelia kohti varhaista kansalaisuutta 1700-luvun alkupuolelta lähtien.[26]

Kokemäen kirkonrakennushankkeessa syntyneisiin konflikteihin joutui myös muualta tullut nuori kirkkoherra Gustaf Avellan. Hän astui virkaansa juuri, kun rakennusprojekti oli alkamassa. Massiivisen kivikirkon rakentaminen oli suuri taloudellinen ja fyysinen ponnistus, sillä pitäjäläisten työpanosta ja varoja tarvittiin palkatun mestarin ja hänen kisälliensä avuksi. Vastaavasti rakennusmestarin valinta oli iso päätös, sillä kalliin projektin valmistuminen oli pitkälti hänen harteillaan. Kuitenkin maalaisseurakunnasta käsin oli vaikea arvioida, kuka muurarimestari tehtävään kannatti palkata, varsinkin kun kivirakentamista ei juurikaan ollut pitäjissä harrastettu. Niinpä rakennusmestarin valinnasta ja urakkasopimuksesta syntyi mojova riita, johon sisältyi niin hallinnollisia ja kokousteknisiä näkökulmia kuin henkilökohtaisia intressejäkin, sekä ylipäätään aineksia talonpoikaisesta vastustuksesta epäsuosittua kivikirkkohanketta vastaan.[27]

Kokemäen kirkkoherra Avellan johti pitäjänkokousta marraskuussa 1779, jossa piti valita kivikirkkohankkeelle muurarimestari. Pitäjänkokouspöytäkirjaa lukiessa ei voi arvata minkälaisia ristiriitoja se todel-

lisuudessa synnytti. Pöytäkirjan mukaan kirkkoherra Avellan kertoi rakennustyön alkavan seuraavalla viikolla ja kirjasi, että turkulainen mestari Matts Arelin oli valittu johtamaan rakennustyötä. Muita ehdokkaita ei pöytäkirjassa mainittu, ja kirkkoherra valtuutettiin solmimaan urakkasopimus Arelinin kanssa. Pöytäkirjan allekirjoittivat kolme säätyläistä, kirkkoväärtinä toimiva pitäjänapulainen sekä kolme talonpoikaa, jotka toimivat kuudennusmiehinä.[28]

Myöhemmin osa pitäjäläisistä väitti käräjillä, että toisin kun pitäjänkokouspöytäkirja antoi ymmärtää, ei yksimielistä päätöstä muurarimestari Arelinin palkkaamisesta ollut tehty. Sen sijaan kokouksessa oli keskusteltu kahden vaihtoehtoisen muurarimestarin välillä, ja kirkkoherra valtuutettiin tunnustelemaan kumpi mestareista tekisi paremman urakkatarjouksen. Kirkkoherran tulkittiin ylittäneen toimivaltansa, kun hän seuraavassa pitäjänkokouksessa maaliskuussa 1780 esittelikin tekemäänsä urakkasopimusta. Koska edellisen kokouksen pöytäkirjaa ei mitä ilmeisemmin ollut luettu koko seurakunnalle ääneen, osa pitäjäläisistä sai tästä syyn väittää, etteivät he tienneet, että rakennusmestari oli jo valittu ja että he itse asiassa kannattivat toisen mestarin palkkausta. Tilanne oli sekava ja johti myöhemmin (muiden seikkojen lisäksi) myös käräjäkäsittelyihin, joissa kirkkoherra Avellanin tapaa laatia pitäjänkokouksen pöytäkirjoja ja tarkistuttaa ne vain muutamilla uskotuilla kuudennusmiehillä arvosteltiin. Riitojen johdosta nuori kirkkoherra Avellan ryhtyi tarkentamaan pitäjänkokouspöytäkirjojen käytäntöjä ja kokouspöytäkirjojen allekirjoitukset tehtiin nopeammin.

Kokemäen tapaus osoittaa, että pitäjänkokouksen pöytäkirjan laatimisessa ja tarkastamisessa tapahtuneita viiveitä ja erheitä voitiin käyttää paikallispolitikoinnin välineenä pitäjän sisäisessä valtakamppailussa, arkipäiväisenä vastustuksena ja viivyttelykeinona. Kokouksen puheenjohtajan virheitä voitiin käyttää joko oikeasta syystä tai tekosyinä päätösten kiistämiseen ja viivyttelyyn, ja pahimmassa tapauksessa seurauksena oli pitkälliset käräjäistunnot. Talonpoikien kykyä ja halua vaikuttaa heitä koskevaan päätöksentekoon ei voitu ohittaa, sillä he tarkkailivat päätöksentekoprosesseja aktiivisesti. Mahdollisesti talonpoikaisväestön sisällä kasvanut varhainen lukutaitoisuus oli myös herättänyt kiinnostuksen pöytäkirjoja kohtaan. Vaikka papin laatimaa ruotsinkielistä pöytäkirjaa

https://doi.org/10.21435/ht.289

ei pystytty itse lukemaan, ajatus tekstin avautumisesta saattoi kiinnostaa aikaisempaa enemmän.

Suomen kieli – ratkaisu dokumentoinnin ja legitimiteetin ongelmaan

Myös aikalaiset näyttävät tiedostaneen kaksinkertaisen ongelman, joka aiheutui pitäjänkokousten dokumentoimisesta suurimmalle osalle osanottajista vieraalla kielellä ja kirjoitusjärjestelmällä. Ilman ruotsin kielen taitoa tai käsin kirjoitetun tekstin lukutaitoa suurimmalla osalla seurakuntalaisista ei ollut mahdollisuuksia varmistua siitä, mitä pöytäkirjoihin todella oli kirjoitettu. Tämä saattoi helposti johtaa syytöksiin vilpistä asioiden muistiin kirjaamisessa ja siten myös epäluottamukseen seurakunnan rahvaaseen lukeutuvan osan ja papiston välillä.

Ensimmäisestä suomenkielisestä sanomalehdestä ja kahdesta raamatunkäännöksestä tunnettu Anders Lizelius oli havahtunut ongelman olemassaoloon kenties aikaisemmin kuin yksikään toinen virkaveljensä. Ainakin hän ensimmäisenä yritti kehittää pitäjänkokousten pöytäkirjoja seurakunnan ja papiston välistä luottamusta edistävään suuntaan.

Vuonna 1756 toimiessaan Pöytyän kirkkoherrana Lizelius aloitti pitäjänkokousten pöytäkirjojen laatimisen suomen kielellä. Samaa käytäntöä hän jatkoi vielä siirryttyään Mynämäen kirkkoherraksi ja Mynämäen rovastikunnan rovastiksi. Toisin kuin aiemmin on oletettu, näiden ensimmäisten suomenkielisten pitäjänkokouspöytäkirjojen tarkoituksena ei mitä ilmeisimmin ollut suomen kielen aseman parantaminen vaan pikemminkin paikallishallinnon sujuvoittaminen. Lizelius oli tarkoittanut suomenkieliset pöytäkirjat työkaluksi, jonka avulla seurakunta ja varsinkin sen suomenkieliset talonpojat pystyivät varmistamaan, että kokouksissa tehdyt päätökset pitivät, eikä kukaan yrittäisi vääristellä niitä jälkeenpäin.

Ainakin Lizeliuksen seurakunnissa tapana oli, että vuorossa oleva pappi luki kokousta seuraavana sunnuntaina siellä laaditun pöytäkirjan ääneen ja ellei kenelläkään kokouksessa läsnä olleella ollut siihen mitään huomautettavaa, pöytäkirja allekirjoitettiin joko välittömästi jumalanpal-

https://doi.org/10.21435/ht.289

veluksen jälkeen tai viimeistään seuraavassa kokouksessa. Mikäli kommentteja ei tullut ääneen lukemisen yhteydessä, pöytäkirja katsottiin hyväksytyksi ja sen sisältö vahvistetuksi. Kuulijoille oli tärkeää, että heidän oli mahdollista luottaa papin lukevan sanatarkasti sen, mitä pöytäkirjaan oli kirjoitettu. Tämä oli mahdotonta silloin, kun pöytäkirja oli ruotsinkielinen, koska näissä tapauksissa papin piti kääntää teksti suomeksi. Ilman tarvittavia taitoja talonpojat eivät voineet varmistua siitä, että papin käännös vastasi pöytäkirjan sanamuotoja, mikä puolestaan lisäsi epäluottamusta sekä pöytäkirjaa että sen kääntävää pappia kohtaan.[29]

Lizelius ei missään vaiheessa ryhtynyt kirjoittamaan kaikkia pitäjänkokousten pöytäkirjoja suomeksi. Vielä vuoden 1756 jälkeenkin hänen seurakunnissaan pöytäkirjat olivat tavallisesti ruotsinkielisiä ja vain siinä tapauksessa, että niissä käsiteltiin jotakin sellaista asiaa, joka vaati toimenpiteitä useilta tai kaikilta seurakunnan jäseniltä, teksti oli kirjoitettu suomeksi. Myös Lizelius oli mitä ilmeisimmin havainnut, että seurakuntalaiset pystyivät paremmin luottamaan tekstiin, joka luettiin sellaisenaan paperista ilman, että se käännettiin välissä. Lisäksi ainakin Mynämäessä pitkäaikainen kirkonisäntä, talonpoikiin lukeutunut Simo Pöykö osasi lukea käsin kirjoitettua tekstiä ja ainakin jonkin verran kirjoittaa sitä itsekin. Siten talonpojilla oli keskuudessaan luotettava henkilö, joka tarvittaessa pystyi tarkistamaan, mitä pöytäkirjoissa itse asiassa luki edellyttäen, että ne oli kirjoitettu suomeksi.

Esimerkiksi Smålandin talonpoikia tutkinut Peter Aronsson on todennut, että pitäjänkokousten pöytäkirjojen avulla papisto saattoi muistuttaa seurakuntaansa sen aikaisemmin tekemistä päätöksistä ja sitoumuksista. Ennen kuin pöytäkirjoja laadittiin järjestelmällisesti, oli riippunut seurakuntalaisten muistista, miten päätöksiä pantiin täytäntöön, jos niin ylipäänsä tehtiin. Siten pöytäkirjojen laatiminen siirsi muistamisen ja muistuttamisen vallan seurakunnalta papistolle. Pöytäkirjojen avulla papisto myös pystyi osoittamaan esimiehilleen, miten oli tehtäviään hoitanut. Aronssonin mukaan myös talonpojat osasivat hyödyntää pöytäkirjoja. Ne toivat turvaa papiston mahdollista mielivaltaa vastaan ja tekivät päätöksenteosta avoimempaa.[30]

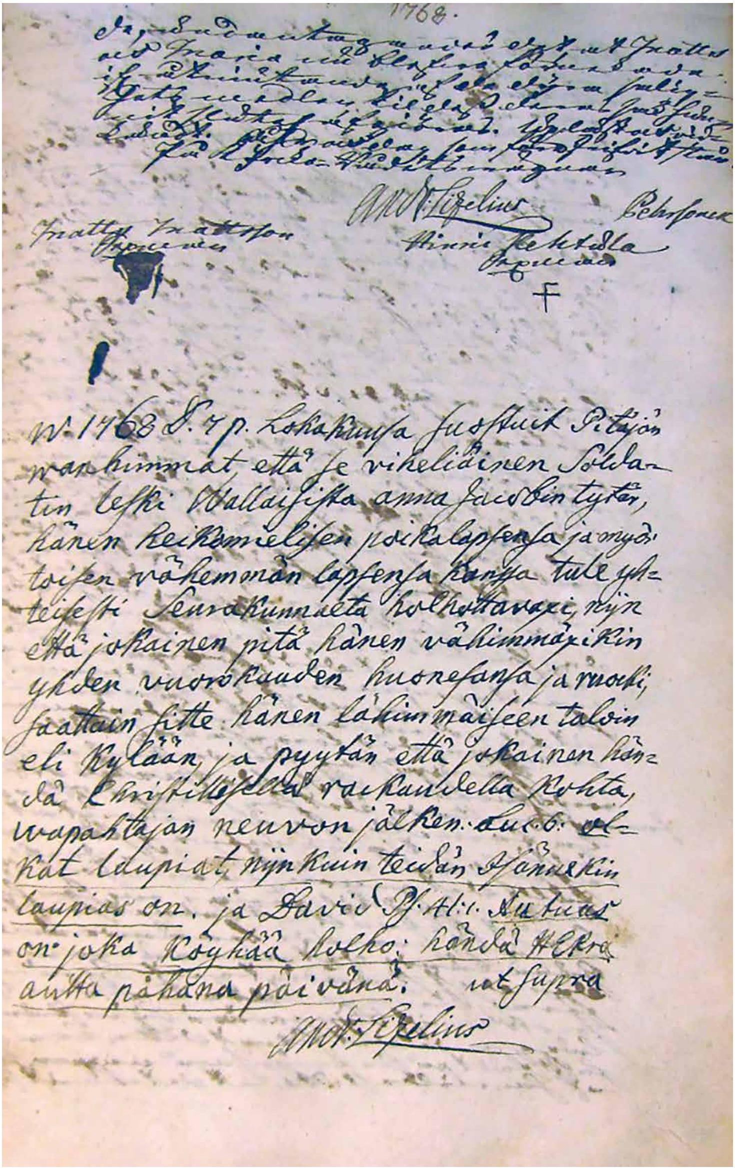
Myös naisten omistus- ja perintöoikeutta 1500-luvulta 1800-luvulle tutkinut Maria Ågren on havainnut samanlaisen ilmiön muistin ja teks-

tin suhteesta talonpoikaisessa kulttuurissa. Esimerkiksi perukirjaa laadittaessa ei talon tai muun maa-alueen kauppakirjan puuttuminen välttämättä tuottanut ongelmaa vainajan omistusoikeuksien selvittämisessä, vaan riitti, että asianosaiset ja heidän hankkimansa todistajat vakuuttivat muistavansa kaupan tapahtuneen tietyllä tavalla. Asia voitiin kirjata perukirjaan muistitiedon todeksi vahvistamana. Tästä eteenpäin perukirja takasi asian totuudenmukaisuuden, eikä todistajia tai heidän muistiaan enää tarvittu.[31] Hyvin yksinkertaisella toimenpiteellä muistetusta ja ääneen lausutusta asiasta oli tehty lainvoimaisen asiakirjan osoittama totuus, ja muistamisen vastuu oli siirretty ihmisyksilöiltä viranomaisen hallinnoimille asiakirjoille.

Muisti oli käynyt merkityksettömäksi ja musteella paperille piirretyt merkit vastaansanomattomiksi riippumatta siitä, kykenivätkö niitä ymmärtämään muut kuin papisto ja paikallinen säätyläistö. Käytettyjen kirjoitusmerkkien ja itse kielen ollessa käsittämättömiä valtaosalle seurakunnasta oli luonnollista, että niiden välittämään tietoon suhtauduttiin vieroksuen. Toisaalta tekstin ja kielen vieraus antoi seurakuntalaisille mahdollisuuden väittää pöytäkirjoja vastaan, esimerkiksi syyttämällä tekstin lukijaa vilpillisestä käännöksestä. Kielen vierauteen vetoaminen antoi perusteet olla piittaamatta pöytäkirjoihin merkityistä päätöksistä. On selvää, että myös talonpojat havaitsivat pöytäkirjatekstin ja vallan yhteen kietoutumisen ja osasivat ottaa sen huomioon omassa toiminnassaan.

Kuvaava tapaus sattui kesäkuussa 1769 Mynämäessä. Perjantaina 16. kesäkuuta pitäjän vanhimmat kokoontuivat keskustelemaan tulevasta lukkarinvaalista. Kokouksen yhteydessä laadittiin myös kuulutusteksti seuraavalle sunnuntaille.[32] Lizeliuksen käsialalla alkavassa kuulutustekstissä annetaan ohjeita siitä, minkälainen henkilö on lukkariksi sopiva, sekä luetellaan lukkarinvirkaan hakeneiden henkilöiden nimet, minkä jälkeen teksti jatkuu uudella käsialalla: ”Provasti tahto myös, Pitäjän anomuxen jälken, otta tähän tilaan vieran kirjottajan, ettei harhailiat saisi syyllistä tila lijpailla.” Uuden kirjoittajan tehtäväksi jäi ilmoittaa tarkemmat ohjeet vaalimenettelystä, mainita kirjoittajanvaihdos sekä merkitä rovastin kehotukset sopuun ja yhteisymmärrykseen ehdokasta valittaessa.[33]

https://doi.org/10.21435/ht.289


N:o 1768 d. 7 p. Lokakuusa suostuit Pitäjän
wanhimmat että se vikeliäinen Solda-
tin leski Wallaisista anna Jacobin tytär,
hänen heikkomielisen poikalapsensa ja myös
toisen vähemmän lapsensa kanssa tule yh-
teisesti Seurakunnalta holhottavaxi, nijn
että jokainen pitä hänen vähimmäxikin
yhden vuorokauden huonesansa ja ruoki,
saattain sitte hänen lähimmäiseen taloin
eli Kylään, ja pyytän että jokainen hän-
dä Christillisellä rackaudella kohta,
wapahtajan neuvon jälken. Luc. 6. ol-
kat laupiat, nijnkuin teidän Isännekin
laupias on. ja David Ps. 41:1. Autuas
on joka köyhää holho; händä Herra
auttaa pahana päivänä. ut supra
And. Lizelius

Anders Lizeliuksen käsialanäyte Mynämäen kirkkoneuvoston pöytäkirjassa 7.10.1768. Kuva: Lauri Viinikkala.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Maininta kertoo selvästi, miten tärkeänä seurakuntalaiset pitivät sitä, kenen kädessä kynä oli. Vaikka kirjoitettu kieli oli suomea, epäiltiin kirjoittajaa silti. Seurakuntalaisten edustajat vaativat, että joku muu kuin rovasti itse kirjoittaisi kuulutuksen tekstin, jota heillä ei enää ääneen lukemisen jälkeen ollut mahdollisuutta edes kommentoida, toisin kuin pöytäkirjojen tekstiä. Pelkona on todennäköisesti ollut, että Lizelius, jonka tiedettiin edustavan lukkarinvaalissa aivan toista näkökantaa kuin seurakunnan enemmistö, kirjottaisi jotain muuta kuin sen, mitä yhdessä saneltiin, ja lukisi sen sitten jumalanpalveluksessa ikään kuin yhteisesti sovittuna asiana. Vain ottamalla ulkopuolisen kirjoittajan mukaan pitäjäläisten edustajat saattoivat varmistaa, että paperille piirtyivät juuri ne sanat, jotka kokouksessa saneltiin, ja että kuulutusta luettaessa samat sanat jälleen tulivat seurakunnan kuultaviksi. Myös talonpojat osasivat kontrolloida kirjoitusta, jolla heidän omaa toimintaansa kontrolloitiin.

Sekä rovastille että seurakuntalaisille tekstissä oli tärkeää sen kyky siirtää kerran lausuttuja sanoja sellaisenaan ajassa ja tilassa, olipa kyse sitten kuulutuksesta tai pöytäkirjasta. Tekstiin lukittuna sanat säilyivät muuttumattomina lausumisen ja ääneen lukemisen tilanteiden välillä, oli aikaa sitten kulunut pari päivää tai useampi vuosikymmen. Tällä tavoin teksti saattoi toimia yhteisön ulkoisena ja puolueettomana muistina vain siinä tapauksessa, että se oli kieltä, jota kaikki ymmärsivät. Vieraan kielen kääntäminen avasi mahdollisuuden vääristelyyn tulkitsijan taholta tai vastaavasti vääristelystä syyttämiseen kuulijan taholla.

Lizelius oli omalla tavallaan yrittänyt ratkaista ongelman, joka oli muodostunut tekstin ja sillä muistiin merkityn kielen kaksinkertaisesta vieraudesta niille, joiden oman muistin tämä kirjallinen järjestelmä oli korvannut. Näyttää siltä, että hän oli onnistunut tavoitteissaan niin hyvin ja hänen seurakuntansa hahmottanut pöytäkirjojen toimintamekanismit niin perusteellisesti, että niitä pian käytettiin jo häntä itseään vastaan.

Johtopäätökset

Suomalaiset kohtasivat kirjallisen kulttuurin kirkossa, niin jumalanpalveluksissa kuin siellä järjestettävissä pitäjänkokouksissa. Samalla tapah-

https://doi.org/10.21435/ht.289

tui kahden kielen, ruotsin ja suomen kohtaaminen, joiden välillä paikallinen papisto toimi siltana ja välittäjänä. Papiston tehtävänä oli hoitaa hengellisiä ja hallinnollisia tehtäviä ja ylittää hallinnollisen ruotsin ja puhutun suomen välinen kielimuuri niin virallisissa kirjeissä, kuulutuksissa kuin pöytäkirjoissa. Tehtävä ei aina ollut helppo, ja luottamus paikallishallintoa luotsaavaan papistoon (ja muihin virkamiehiin) oli välillä koetuksella, varsinkin kun idea avoimemmasta päätöksenteosta ja kaikille vapaasta tiedonsaannista oli esitetty ja laitettu myös hetkellisesti käytäntöön.

Pitäjänkokoukseen kuului sekä suullinen keskustelu ja käsittely että käydyn keskustelun tai päätösten kirjallinen dokumentointi. Dokumentointi ja pöytäkirjojen laatimiskäytännöt kehittyivät yhdessä muiden hallinto- ja kokouskäytäntöjen kanssa 1700-luvun jälkipuoliskolla. Samalla paikallistasolle tuotiin (ruotsikielinen) kirjallinen poliittinen kulttuuri, johon myös suomalaisten talonpoikien oli osallistuttava säännöllisesti. Paikallinen päätöksenteko ja pöytäkirjat tulivat pysyväksi osaksi isäntien elämää ja kokemusympäristöä. Koska pitäjänkokouksissa päätettiin esimerkiksi taloille lankeavista vastuista ja velvoitteista sekä yhteisten (seurakunnan) varojen käytöstä, oli kokouksiin osallistuminen myös talonpoikien näkökulmasta tärkeää. Talonpoikien poliittinen aktivoituminen, kirjallistuminen, ja hyödynaikakauden taloudelliset uudistukset kulkivat yhtäaikaisina ilmiöinä, joihin kietoutuivat myös aikaisempaa monipuolisempi ja nopeampi tiedonkulun sekä innovaatioiden leviäminen. Nämä ilmiöt ikään kuin ruokkivat toinen toisiaan: taloudelliset uudistukset vaativat tietoa, että niistä voitiin päättää, ja päätöksenteossa syntyi kirjallisia dokumentteja ja pöytäkirjoja.

Pöytäkirja ei ollut pelkkä muistiinpano, vaan se lukitsi puhutun sanan ja mahdollisti sen siirtämisen eteenpäin sellaisenaan niin tilassa (kokouksissa tehdyistä päätöksistä kertominen muille pitäjäläisille, synkroninen tiedonkulku) kuin ajassa (sovittujen päätöksien merkitseminen muistiin tulevaisuutta varten, diakroninen tiedonkulku). Pitäjänkokouksista laadituilla pöytäkirjoilla oli laillinen status, ja oikein laadittuina ja tarkistettuina ne antoivat suojaa sekä pitäjäläisille että virkamiehelle. Hyvä pöytäkirja osoitti, missä ja mitä oli päätetty, miten päätökset oli tehty ja ketkä olivat mukana prosessissa. Pöytäkirjat laadit-

https://doi.org/10.21435/ht.289

tiin pääsääntöisesti ruotsiksi, joka toimi hallintokielenä. Konseptiversiot kirjoitettiin puhtaaksi, luettiin suomenkielisenä käännöksenä joko saarnastuolista jumalanpalveluksen yhteydessä tai seuraavassa pitäjänkokouksessa ja luottamusmiehet allekirjoittivat ne omakätisesti nimellään tai puumerkein.

Pöytäkirjat toimivat tallenteina siitä, mitä oli yhdessä päätetty. Niihin voitiin aina palata ja vedota, ja niitä voitiin käyttää todisteena sovituista asioista ja velvoitteista esimerkiksi käräjäoikeudessa. Mikäli talonpojat eivät esimerkiksi osallistuneet pitäjänkokouksessa sovittuihin kirkon tai pappilan rakennusvelvollisuuksiin, uhkasi heitä maallisen oikeuden rangaistus. Vastaavasti, jos pitäjänkokouksen pöytäkirjat olivat puutteellisesti laadittuja ja pitäjäläiset kokivat papin ylittäneen oikeutensa, saatettiin hänet haastaa käräjille. Näin ollen oli keskeistä, että pöytäkirjojen sisältöihin tai tarkastusprosessiin ei liittynyt epäselvyyksiä.

Pöytäkirja ja sen kieli olivat vallankäytön välineitä, joiden kontrolloimisesta alettiin kilpailla. Myös luottamus virkamiehiin ja kielirajojen ylittämiseen hiersi ajoittain seurakunnissa. Vaikka suurin osa talonpojista osasi lukea vain auttavasti suomenkielistä painettua tekstiä, kiinnosti heitä pöytäkirjojen sisältö yhä enenevässä määrin. He halusivat ainakin kuulla ja mieluiten itse nähdä ja lukea, mitä kokouspöytäkirjoihin merkittiin. Samalla myös pyrittiin keksimään rakentavia ratkaisuja luottamuspulaan.

Anders Lizelius näki ratkaisuna suomen kielen käytön paikallishallinnossa. Pitäjänkokousten päätösten dokumentointi suomeksi kasvatti luottamusta sekä pitäjäläisissä että papistoa kohtaan, se oli läpinäkyvää ja uskottavaa hallintoa ja toi pöytäkirjojen kirjoitetun kielen niin lähelle talonpoikaisväestöä kuin mahdollista. Mahdollisimman moni pitäjäläinen sai itse todeta, että kirjoitettu teksti vastasi sovittuja asioita ja vain niitä, ilman myöhemmin tehtyjä lisäyksiä ja muutoksia.

Tapaukset myös osoittavat, että pitäjänkokousten pöytäkirjat olivat osa talonpoikaisväestön varhaista kirjallistumista pöytäkirjojen ääneen lukemisen, kuuntelemisen ja osallistumisen kautta. Suomenkieliset pöytäkirjat lähensivät talonpoikaisväestöä ja kirjallista hallintokulttuuria entisestään sekä osallistivat avoimempaan politiikkaan, päätöksentekoon ja tiedonkulkuun, vaikka kokonaan suomenkieliseen hallintoon oli vielä vuosikymmenien matka.

https://doi.org/10.21435/ht.289

VIITTEET

1 KA (Turku): Ikaalisten seurakunnan arkisto. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1751–1810. Pitäjänkokouksen ptk 10.7.1791.
2 Almbjär 2016; Frohnert 1985, 191–194, 250–255; Sennefelt 2012; Viitaniemi 2016, 207–209; Villstrand 2014.
3 Manninen 2006; Viitaniemi 2021c, 177–179.
4 Pitäjänkokouksista ovat tutkineet mm. Johansson 1937; Juva 1955; Gustafsson 1989; Bergström 1991; Aronsson 1992; Viinikkala 2014 ja 2017; Viitaniemi 2016, 2021b.
5 Blomsted 1985, 302; Viitaniemi 2016, 63–67; Viitaniemi 2021b.
6 Villstrand 2005, 116–117; Viitaniemi 2016, 30.
7 Nordin 2000, 286–295.
8 Blomsted 1985, 293–294; Villstrand 2008, 330–332.
9 Villstrand 2008, 351–352.
10 Villstrand 2014, 194.
11 Villstrand 2005, 121–122; Villstrand 2014, 193–197, 221–223.
12 Rantanen 2014; Viitaniemi 2016, 208–209, 215–216; Viitaniemi 2019 92–96.
13 Bergström 1991, 88–147; Laasonen 1991, 312–333, 400; Linde 2009, 39–48; Viitaniemi 2016, 223–226.
14 Villstrand 2008, 321, 359.
15 Joutsivuo 2010; Viitaniemi 2021a, 23.
16 Furuhagen 1996; Laasonen 1991, 304–305; Laine 2017, 98, 158; Taipale 1980; Viitaniemi 2019, 92–96.
17 Viitaniemi 2016, 68–70 ja siellä esitetyt viitteet.
18 Samling af författning och stadgar hwilka ändra eller förklara kyrko-lagen af år 1686, och ännu äro till efterlefnad gällande. Stockholm: Olof Grahn, 1813. Cap. 23 §. K. Resol. på Prest. besw. d. 27. Mars 1732 § 11.
19 KA (Turku): Ikaalisten seurakunnan arkisto. II Ca:1. Pitäjän- ja kirkonkokousten pöytäkirjat 1751–1810. Pitäjänkokouksen pöytäkirja 10.7.1791.
20 Viinikkala, 2014.
21 Yrjö Kotivuori, *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Odert Johan Gripenberg*. Verkkojulkaisu 2005 <https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi/henkilo.php?id=U1174>. Luettu 4.8.2021.
22 Ulvilan seurakunnan arkisto: Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 28.9.1766. Lehtinen 1967, 646–674, 683.
23 Ulvilan seurakunnan arkisto: Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 28.9.1766. Kraftmanin lisähuomautus 15.3.1768.
24 Ks. Viitaniemi 2016, 217.
25 RA (Stockholm): Landshövdingarnas skrivelser till Kungl. Maj:t. Finland. Åbo och Björneborgs län 1778–1781. Vol. 34. Maaherra Fredenskiöld ja Turun tuomiokapituli KM:lle 17.2.1779. Maaherran edustaja Kraftmanin selvitys (ei päiväystä). Viitaniemi 2016, 204.
26 Katso varhaisen kansalaisuuden muodostumisesta 1700-luvulla Viitaniemi 2021b ja Viitaniemi 2021c.

https://doi.org/10.21435/ht.289

27 Viitaniemi 2016, 248.
28 KA (Turku): Kokemäen seurakunnan arkisto. Pitäjänkokousten pöytäkirjat 1760–1805. Kokemäen pitäjänkokouksen ptk. 21.11.1779. Viitaniemi 2016, 248–290.
29 Viinikkala 2014.
30 Aronsson 1992, 47–48.
31 Ågren 2009, 59–62, 111–112 ja 165.
32 KA (Turku): Mynämäen seurakunnan arkisto. Pitäjänkokousten pöytäkirjat. Mynämäen seurakunnan vanhinten kokouksen pöytäkirja 16.6.1769.
33 KA (Turku): Mynämäen seurakunnan arkisto. Pitäjänkokousten pöytäkirjat. Kuulutus Mynämäellä 18.6.1769.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

ARKISTOLÄHTEET

Riksarkivet, Stockholm (RA)
Landshövdingarnas skrivelser till Kungl. Maj:t. Finland.
Åbo och Björneborgs län 1778–1781. Vol. 34
Kansallisarkisto, Turun toimipiste. (KA, Turku)
Ikaalisten seurakunnan arkisto. Pitäjän- ja kirkonkokousten pöytäkirjat
Kokemäen seurakunnan arkisto. Pitäjänkokousten pöytäkirjat
Mynämäen seurakunnan arkisto. Pitäjänkokousten pöytäkirjat.
Ulvilan kirkonarkisto, Ulvila.
Ulvilan seurakunnan arkisto. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat

LÄHDE- JA VIRALLISJULKAISUT

Samling af författning och stadgar hwilka ändra eller förklara kyrko-lagen af år 1686, och ännu äro till efterlefnad gällande. Stockholm: Olof Grahn, 1813.

KIRJALLISUUS

Aronsson, Peter 1992: *Bönder gör politik. Det lokala självstyret som social arena i tre smålandssocknar, 1680–1850.* Bibliotheca Historica Lundensis 72. Lund: Lund university press.

Blomstedt, Yrjö 1985: ”Lantadministrationen i Finland på 1700-talet”. Teoksessa Blomstedt Yrjö et al. (toim.): *Administrasjon i Norden på 1700-talet.* Oslo: Universitetforlage. 287–306.

Frohnert, Pär 1985: Administration i Sverige under frihetstiden. Teoksessa Blomstedt, Yrjö et al. (toim.) *Administrasjon i Norden på 1700-talet*. Oslo: Universitetsforlaget. 185–286.

Furuhagen, Björn 1996: *Berusade bönder och bråkiga båtsmän: social kontrol vid sockenstämmor och ting under 1700-talet*. Stockholm: B. Östlings bokförl. Symposion.

Gustafsson, Harald 1989: *Sockenstugans politiska kultur. Lokal självstyre på 1800-talets landsbygd*. Stockholm: Stadshistoriska institutet.

Gustafsson, Harald 1994: *Political Interaction in the Old Regime, Central Power and Local Society in the Eighteenth-Century Nordic States*. Lund: Studentlitteratur.

Johansson, K. H. 1937: *Svensk sockensjälvstyrelse 1686–1862. Studier särskilt med hänsyn till Linköpings stift*. Lund: Ohlsson.

Joutsivuo, Timo 2010: *Papeiksi ja virkamiehiksi*. Teoksessa Hanska, Jussi & Vainio-Korhonen, Kirsi (toim.) *Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 112–183.

Juva, Mikko 1955: *Varsinais-Suomen historia 7, 3–4. Varsinais-Suomen seurakuntaelämä puhdasoppisuuden hallitsemina vuosisatoina 1660–1808*. Turku: Varsinais-Suomen historiantutkimusyhdistys.

Laasonen, Pentti 1991: *Suomen kirkon historia 2. Vuodet 1593–1808*. Helsinki: WSOY.

Laine, Esko M. & Minna Ahokas (toim.) 2017: *Hyödyllisen tiedon piirit. Tutkimuksia papistosta, rahvaasta ja tiedon rakentumisesta 1700-luvulla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Laine, Tuula 2018: *Aapisen ja katekismuksen tavaamisesta itsenäiseen lukemiseen. Rahvaan lukukulttuurin kehitys varhaismodernina aikana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Lehtinen, Erkki 1967: Patriarkaalisen yhteiskunnan loppuaika n. 1721–1860. Teoksessa *Suur-Ulvilan historia I osa*. Porin mlk, Ulvila, Kullaa, Nakkila. 304–618.

Manninen, Juha 2006: Anders Chydenius ja maailman ensimmäisen tietämisen vapauden lain synty. – *Historiallinen aikakauskirja* 104:4 s. 470–484.

Nordin, Jonas 2000. *Ett fattigt men fritt folk: Nationell och politisk självbild i Sverige från sen stormaktstid till slutet av frihetstiden*. Stockholm: Bokförlag Symposion.

Pulma, Panu 1985: *Fattigvärd i frihetstidens Finland. En undersökning om förhållandet mellan centralmakt och lokalsamhälle*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

Rantanen, Arja 2014: *Pennförare i perifin. Österbottniska sockenskrivare 1721–1868*. Åbo: Åbo Akademi.

Reuterswärd, Elisabeth 2001: *Ett massmedium för folket. Studier i de allmänna kungörelsernas funktion i 1700-talets samhälle*. Lund: Lunds Universitet.

Sennefelt, Karin 2011: *Politikens hjärta. Medborgarskap, manlighet och plats i frihetstidens Stockholm*. Sockholm: Stockholmia.

Taipale, Matti 1980: *Rippikoulun syntyvaiheet Turun hiippakunnassa vuosina 1627–1763*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Viinikkala, Lauri, 2014: Musteella todeksi muutettu. Suomen kieli paikallishallinnollisena työkaluna Anders Lizeliuksen pitäjänkokouspöytäkirjoissa1756–1795. – *Ennen ja nyt. Historian tietosanomat 3/2014*. https://journal.fi/ennenjanyt/article/view/108590/63594.

Viinikkala, Lauri 2017: Paikallishallinnon poliittiset tilat Mynämäessä 1760–1795. – *Genos* 14/2017 s. 213–227.

Viitaniemi, Ella 2016: *Yksimielisyydestä yhteiseen sopimiseen. Paikallisyhteisön poliittinen kulttuuri ja Kokemäen kivikirkon rakennusprosessi 1730–1786*. Tampere: Tampereen yliopisto.

Viitaniemi, Ella 2019: Muurarimestari Kustaa Stenman ja katumaton maailma. Pietismi, kirjoittaminen ja kokemuksen siirtäminen länsisuomalaisella maaseudulla 1700-luvun jälkipuoliskolla. Teoksessa Annola, Johanna – Kivimäki, Ville – Malinen, Antti (toim.) *Eletty historia. Kokemus näkökulmana menneisyyteen*. Tampere: Vastapaino. 75–112.

Viitaniemi, Ella 2020: Seurakunnat ja papisto keskushallinnon ja kasvavan väestön välissä 1700-luvulla. – *Genos* 3/2020 s. 149–164.

Viitaniemi, Ella 2021a: Johan Kraftman ja varhaisen kansalaisyhteiskunnan rakentaminen esiteollisena aikana. *AURAICA. Scripta a Societate Porthan Edita*, 11/2021 s. 17–36. https://doi.org/10.33520/aur.102463.

Viitaniemi, Ella 2021b: From subjects to rural citizens? The peasantry and political participation in the late eighteenth-century Swedish realm. Teoksessa Dorum, Knut – Hallenberg, Mats – Katajala, Kimmo (toim.) *Bringing the People Back In. State Building from Below in the Nordic Countries ca. 1500–1800*. London & New York: Routledge. 233–251.

Viitaniemi, Ella 2021c: Varhaisen kansalaisuuden kehitys 1700-luvulla. Teoksessa Toivo, Raisa & Miettinen, Riikka (toim.) *Varhaismodernin yhteiskunnan historia. Lähestymistapoja yksilöihin ja rakenteisiin*. Helsinki: Gaudeamus. 155–186.

Villstrand, Nils Erik 1999. Bokstaver, bönder, och politik. Teoksessa Danielsson, Peter, – Nordmark, Håkan – Samuelsson Jan (toim.) *Att komma till tals: nedslag i den nordiska historiens vardagslunk och konflikter.* Växsjö: Växsjö universitet.

Villstrand, Nils Erik 2005: Från morgonstjärna till memorial. Politisk kultur i det svenska riket 1500–1800. *Sphinx*. Vuosikirja 2004–2005. Esitelmät ja kirjoitukset. Eripainos. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.

Villstrand, Nils Erik 2008: Skriftlighet med förhinder. Den svenska statsmaktens kungörelser i finskspråkiga församlingar under 1700-talet. Teoksessa Engman, Max & Villstrand Nils Erik (toim.) *Maktens mosaik. Enhet, särart och självbild i det svenska riket*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland & Stockholm: Atlantis. 315–360.

Villstrand, Nils Erik 2014: Memorialets makt. Bonderiksdagmän i det frihetstida Sverige som aktörer i en förskrifligad polititsk kultur. – *Historisk Tidskrift* 2/2014 s. 191–224.

Villstrand, Nils Erik 2017: Monolog eller dialog? Den tidigmoderna svenska staten i möte med sina undersåtar. – *Historisk Tidskrift för Finland* 3/2017 s. 466–479.

Virrankoski, Pentti 1986: *Anders Chydenius. Demokraattinen poliitikko valistuksen vuosisadalta*. Helsinki: WSOY.

Ågren, Maria 2009: *Domestic Secrets. Women and Property in Sweden 1600–1857.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Kirjoittajaesittelyt

Ilari Aalto, FM, on arkeologi ja keskiajan tutkija, joka työskentelee turkulaisessa Aboa Vetus Ars Nova -museossa ja tekee väitöstutkimusta keskiaikaisista tiilentekijöiden merkeistä. Häntä kiinnostavat erityisesti keskiajan yhteisöt ja kirkkoarkeologia, ja hän on tehnyt tutkimusta muun muassa yleisöarkeologian hyvinvointivaikutuksista ja arkeologian esittämisestä oppikirjoissa. Aalto on julkaissut myös useita yleistajuisia tietokirjoja keskiajasta ja arkeologiasta.
https://orcid.org/0000-0002-9081-2488

Sofia Kotilainen, FT, KTM, YTM, toimii projektitutkijana Soveltavan kielentutkimuksen keskuksessa Jyväskylän yliopistossa. Hän on Suomen historian (Jyväskylän yliopisto), kulttuurihistorian (Turun yliopisto) sekä nimistöntutkimuksen (Helsingin yliopisto) dosentti. Kotilainen on erikoistunut luku- ja kirjoitustaidon sekä koulutuksen ja henkilönnimikäytäntöjen historiaan.
https://orcid.org/0000-0002-4701-6785

Miia Kuha, FT, työskentelee Suomen Akatemian tutkijatohtorina Jyväskylän yliopistossa. Hankkeessaan ”Pappissäädyn naiset: pappien vaimot ja lesket luterilaisissa paikallisyhteisöissä (1650–1710)” Kuha tutkii papin rouvien asemaa, rooleja ja toimijuutta maaseudun seurakuntayhteisöissä. Hän väitteli vuonna 2016 rahvaan uskonnollisesta elämästä väitöskirjalla *Pyhäpäivien vietto varhaismodernin ajan Savossa (vuoteen 1710)*. Kuha on käsitellyt julkaisuissaan myös pappien uraa ja suhdetta paikallisyhteisöön Viipurin hiippakunnassa sekä kulttuurihistorian historiografiaa Suomessa ja Ruotsissa.
https://orcid.org/0000-0002-1838-8272

Laura Laine on arkkitehti ja rakennustutkija, joka tekee Aalto-yliopistossa väitöstutkimusta keskiaikaisista kattorakenteista ja toimii tuntiopettajana. Hän on mukana apulaisprofessori Panu Savolaisen johtamassa Kattoristikoiden ratkojat -tutkimushankkeessa, jossa hän on keskittynyt

erityisesti kattorakenteiden merkintöihin ja rakenteen kokoamisesta kertoviin jälkiin. Laine työskentelee myös Arkkitehtitoimisto Livadyssa projektiarkkitehtina kulttuurihistoriallisesti arvokkaiden kohteiden ja perinteisten rakenteiden parissa sekä laatii rakennushistoriaselvityksiä.
https://orcid.org/0000-0001-8068-0904

Tiina Miettinen, FT , on tutkija Tampereen yliopistossa. Hänen tutkimusalanaan ovat Suomen Ruotsin ajan henkilö- ja perhehistoria. Miettinen on perehtynyt myös suurtilojen historiaan Suomessa sekä genealogisen tutkimuksen historiaan Pohjoismaissa ja Euroopassa.
https://orcid.org/0000-0002-6626-950X

Antti Räihä, FT, toimii historian dosenttina Jyväskylän yliopistossa. Hän on tutkinut monipuolisesti Karjalan rajaseudun 1700–1800-lukujen yhteiskuntahistoriaa papiston, porvariston ja talonpoikien sekä virkamiehistön näkökulmista. Lisäksi hän on perehtynyt historiankirjoituksen historiaan Suomessa ja Ruotsissa. Hän johtaa parhaillaan tutkimushanketta "Tilaperimyskiistat ja pauperismi. Maatilojen sukupolvenvaihdokset Suomessa noin 1700–1900", jota rahoittaa Koneen Säätiö.
https://orcid.org/0000-0003-2599-8244

Panu Savolainen on arkkitehti ja filosofian tohtori, joka työskentelee arkkitehtuurin historian ja restauroinnin apulaisprofessorina Aalto-yliopistossa. Savolainen vetää tällä hetkellä useita tutkimushankkeita, joista yksi käsittelee kivikirkkojen keskiaikaisia kattorakenteita. Hän on tutkinut keskiajan ja 1700-luvun arkkitehtuurin historiaa, arkeologiaa ja sosiaalihistoriaa ja julkaissut aiheista sekä tutkimusartikkeleita että kirjoja. Hän on julkaissut tutkimustoiminnan ohella myös runsaasti yleistajuisia teoksia sekä lastenkirjan.
https://orcid.org/0000-0002-8473-6255

Liisa Seppänen, FT, FM, on arkeologi ja kulttuurihistorioitsija, joka toimii arkeologian dosenttina ja tutkijana Turun ja Helsingin yliopistoissa. Vuodesta 2020 alkaen hän on ollut mukana Suomen keskiajan kivikirkkoja käsittelevässä, apulaisprofessori Panu Savolaisen johtamassa

https://doi.org/10.21435/ht.289

tutkimushankkeessa, jossa hän on paneutunut kirkkojen arkeologiaan ja kulttuuriperintöön liittyviin näkökulmiin. Tällä hetkellä Seppänen työskentelee Museovirastossa kulttuuriperintöalan viranomais- ja kehitystehtävissä. Hänen aiemmat tutkimuksensa ovat liittyneet pääasiassa arkeologisiin aineistoihin, hautauksiin ja hautausmaihin, rakentamiseen, kaupunkirakentamiseen ja -kehitykseen sekä arkeologian ja yhteiskunnan välisiin suhteisiin.
https://orcid.org/0000-0002-1337-9764

Joonas Tammela, FM, on väitöskirjatutkija Jyväskylän yliopistosta. Hän on erikoistunut saarnatekstien, kirkon ja valtion suhteiden sekä tiedonvälityksen tutkimukseen erityisesti varhaismodernilla ajalla. Tekeillä olevassa väitöskirjassaan hän tarkastelee, kuinka Ruotsin valtakunnan paikallispapisto muotoili saarnoissaan yhteiskunnan rakentumista 1700-luvun lopussa ja 1800-luvun alussa. Väitöskirjansa teemaan ja aineistoihin liittyvien tutkimusten lisäksi hän on perehtynyt viime aikoina pohjoismaiseen kirkkohistoriografiaan.
https://orcid.org/0000-0003-2633-3412

Raisa Maria Toivo, FT, toimii historian professorina Tampereen yliopistossa ja kokemuksen historian huippuyksikössä (HEX).
https://orcid.org/0000-0001-5042-3923

Leena Elina Valkeapää, FT, on Suomen taide- ja kulttuurihistoriaan perehtynyt vapaa tutkija ja Jyväskylän yliopiston taidehistorian dosentti. Valkeapään erityisalaa ovat kotimaassa tehdyt tutkimusretket, kirkot ja niiden aineellisen kulttuurin kerrostuneisuus, keskiajalle myöhempinä aikakausina annetut merkitykset, kansallispukujen kulttuurihistoria sekä Ritvalan helkajuhlat.
https://orcid.org/0000-0001-9128-283X

Lauri Viinikkala, FT, toimii Suomen maatalousmuseo Saran johtajana. Viinikkala on tutkinut Turun yliopistossa 1700-luvun pitäjänhallintoa sekä yhdistetyn todellisuuden hyödyntämistä museoissa ja kulttuuriperintökohteissa.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Ella Viitaniemi, FT, toimii tutkijana Tampereen yliopistossa. Hän johtaa Koneen Säätiön rahoittamaa projektia ”Pätkätyön pitkä historia: lyhytkestoiset työt ja niiden tekijät osana suomalaista yhteiskuntaa 1450–1860” sekä työskentelee Svenska Litteratursällskapetin rahoittamassa hankkeessaan ”Usko, edistys ja politiikka: Professori Johan Kraftmanin ja rovasti Mikael Lebellin yhteiskunnallinen yhteistyö 1700-luvun puoliskolla”. Viitaniemi on tutkinut poliittisen kulttuurin muutosta ja kirkon merkitystä yhteiskunnassa, mutta myös sosiaalihistoriaa, erityisesti tilattomuutta ja pätkätyötä esiteollisena aikana.
https://orcid.org/0000-0003-0211-6878

Britt-Marie Villstrand, VTM, FM, on kiinnostunut kansallisvaltion rakentumisesta 1800-luvun Suomessa. Hän on julkaissut muun muassa artikkelin ”Finlands reformator som monument – ett nationsbyggande projekt med förhinder 1865–1888” *Historisk Tidskrift för Finland* (2017:3) -aikakauskirjassa.

Nils Erik Villstrand, FT, on Vaasassa asuva emeritusprofessori Åbo Akademista. Hän on mukana Suomen Akatemian rahoittamassa ”In search of corruption and bad governance practices: Swedish and Finnish experiences, ca 1614–1917 (CorGo)” -projektissa, jossa työskentelee Jyväskylän yliopiston ja Åbo Akademin historiantutkijoita. Hankkeessa tarkastellaan hallinnossa tapahtunutta korruptiota sekä huonoa hallintoa.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Abstract

Ella Viitaniemi
Church, clergy, and society in Finland, 1600–1800

It is generally recognized that in early modern society, the position of the church and clergy was very central. As many historians have stated over the decades, the church and state were closely connected and their power structures and ideologies supported each other. However, when studying the social and public role of the church and clergy, it soon becomes quite clear how pervasive this phenomenon was. The church not only created but also maintained and acted as a part of international, national, and local communities, structures, and cultures that connected people regardless of their social status and gender. The church was a spiritual, administrative, and social institution and experience environment, whose tasks, scope, and meanings changed and intertwined with the development, needs, and requirements of society. In this book, we investigate from different perspectives the motives and different means by which the church and clergy came to play a significant part in early modern society.

In this volume, the church is considered both as an administrative institution and as a social space and cultural structure. Hence, we do not focus on the history of theology or doctrinal questions. Instead, we consider the social and public roles and meanings of the church. The church as such is understood in this book as transnational, a strong national and local institution, and also a space and structure. The church had its own institutionalized place in society and its activities and rights were defined by law (Church law 1696, the Law of the Swedish kingdom 1734) and by the decrees given by the Royal Majesty. The church had its own archbishop-led administrative organization under the Royal Majesty and it worked in close cooperation with the Crown administration and county governors. In this volume, we understand the clergy as church servants, a trained and appointed professional group, a separate estate (social class), and also as a wide social network constructed by their families.

https://doi.org/10.21435/ht.289

The approach of this book is social science history. In other words, the book examines the church and the clergy as an integral part of society and the individual communities who lived in the current Finnish territory during the early modern era. The topic is examined on the basis of three conceptual themes reflecting important new areas of research in the study of the social significance of the church and clergy: (1) the clergy and family as part of the community, (2) the church as a jointly built space, and (3) the church as an arena for interaction, knowledge, and politics. We approach this multidimensionality using different research questions, sources, methods, and theoretical approaches. The volume focuses on the 17th to 19th centuries, but many of the church and clergy-related phenomena are much older, and some of them extend to the present, so the articles also move beyond this time frame.

The first theme section, "Clergy and family as part of the community", concerns not only the clergy, but also their families' and households' positions, roles, and significance in the local congregations and more widely in society. Early modern society was based on households and the family acted as the basic unit of society. The Lutheran clergy's ability to marry and have a family was a clear early sign separating it from Catholicism, and a theological significance and basis for this difference was created. The importance of the nuclear family was also stressed in Lutheran education. In this section, the research concentrates strongly on the perspective of gender, family history, and education history. The agency and opportunities of women and girls in the priesthood are clearly highlighted, even though research on the clergy generally focuses on the activities of men. This theme section also shows that new information can be gained as a result of expert source work and the use of new approaches.

The second section, "The church as a jointly built space", examines the church from the viewpoints of a public space built by local communities and as an experienced community. The space is understood in this volume as socially, culturally, and materially formed, created by human encounters, or else as a built physical structure that enables interactions for people. However, space is always exposed to changes and changing meanings, which both users and external actors

https://doi.org/10.21435/ht.289

seek to identify. The construction of churches was usually a purposeful and carefully planned action, and therefore the building process describes the goals of local communities and society – it is therefore not a random activity, although afterwards it may sometimes appear to be.

In the early modern era, the construction of churches became a more regulated and planned process. The general changes in society also affected church building, such as architecture and the use of space, but also for the human experience environment and practice: how and where faith was practised. The chapters in this theme section study who actually built and painted the churches – was it professionals, the self-taught, or parishioners? It presents new research results in the field of church art and the history of architecture. In addition, in this section the church is examined as a sacred space, and it asks what made the church building a sacred space during Lutheran times, and who actually dominated the church space and the sacred experience it produced.

The thematic section "The church as an arena of interaction, knowledge, and politics" explores the church and the clergy as part of the effective administrative machinery of the Swedish Realm and as an effective public information channel.

The initiative for interaction or informing did not derive unilaterally from the upper levels, but it was increasingly beneficial to both parties – the authorities and parishioners – to have access to accurate information. Public involvement in interaction and the opportunity to exchange information resulted in discussions, opinions, and the development of a political culture also at the local level. The section discusses the politicization of sermons and the flow of information, the development of literacy and language issues (Swedish/Finnish), and the construction of patriotism and regnalism. It shows more diverse roles and meanings for the church and the clergy in increasing political awareness, administrative practices, and literary political culture during the 18th century.

The three thematic sections of the book and their chapters complement each other. Together they open up a new and more accurate picture of how the tasks, meanings, and roles of the church and the clergy were shaped and entangled with the development, needs, and requirements of society and the surrounding community.

https://doi.org/10.21435/ht.289

Asiahakemisto

https://doi.org/10.21435/ht.289

https://doi.org/10.21435/ht.289

https://doi.org/10.21435/ht.289

Henkilöhakemisto

https://doi.org/10.21435/ht.289

https://doi.org/10.21435/ht.289

https://doi.org/10.21435/ht.289

Paikannimihakemisto

https://doi.org/10.21435/ht.289

https://doi.org/10.21435/ht.289

https://doi.org/10.21435/ht.289